Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1930

211. H. Caplan. *The four senses of scriptural interpretation and the mediaeval theory of preaching.* — Speculum 4 (1929) 282-290. Ve s.

Parmi les théologiens et exégètes du moyen âge, le quadruple sens de l'Écriture — *historicus, tropologicus, allegoricus, anagogicus* — si peu goûté par la réforme du xvie siècle, était fort répandu. M. C. estime (contre L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, 1869, p. 163) qu'il l'était également chez les prédicateurs. Voir p. ex. les règles tracées par le *Liber quo ordine sermo fieri debeat* de Guibert de Nogent et l'*Ars praedicandi* d'un disciple anonyme de S. Thomas.

On le trouve déjà chez Eucher de Lyon et surtout chez Cassien. S. Thomas qui l'admet ne croit pas que cette multiplicité de sens soit une source de confusion et de désordre, car, dit-il *S. Theol.* 1 q. 1 a. 10. ad 1, ce ne sont pas les mots qui ont plusieurs sens, ce sont les réalités désignées par eux qui signifient d'autres réalités (Il est regrettable que M. C. n'ait pas connu P. Synave, *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures* dans *Revue biblique* 35, 1926, p. 40-65).

S. Augustin, S. Grégoire le Grand etc. en occident, Origène et d'autres en orient ont des classifications différentes, mais le principe de la multiplicité des sens — issu d'Alexandrie et par delà peut-être de l'*Hagada* juive — était général. On allait parfois très loin : Angelom de Luxeuil compte sept sens ; Scot Erigène parle d'une infinité. M. C. indique huit sens pour Odon de Cluny. C'est sans doute une erreur. L'éditeur Marrier (PL 133, 105) ne prétend nullement les avoir rencontrés tous, même équivalemment, chez Odon.

Les exégètes juifs du moyen âge connaissent — en dépendance des chrétiens sans doute — une méthode analogue à celle des quatre sens. M. C. se demande s'il n'y aurait pas intérêt à rechercher plus en détail les rapports entre l'exégèse juive et chrétienne du moyen âge. D. M. C.

212. B. Botte O.S.B. *L'Ange du Sacrifice.* — Cours et Conférences des Semaines Liturgiques, 7 (Louvain, Mont César, 1929 ; in 8, xxiv-309 p. Fr. 25) 209-221.

213. B. Botte O.S.B. *L'Ange du Sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 285-308.

Le *Supplices* a reçu diverses interprétations. Les uns en font une prière d'oblation et prennent l'expression *Sanctus Angelus* dans son sens littéral ; les autres

en font une épiclèse et voient dans l'ange le Christ ou l'Esprit-Saint. Examinant la question d'un point de vue strictement historique, j'ai cru devoir me rallier à la première opinion, m'appuyant sur le texte du *De Sacramentis* IV c. VI (PL 16, 464), sur le parallélisme de certaines prières d'offrande des liturgies orientales et sur des textes liturgiques anciens qui font intervenir un ange véritable au saint Sacrifice.

Dans un second article, j'ai fait l'histoire de l'interprétation du *Supplices*. On peut distinguer trois courants. Le premier, qui se retrouve dans les anciennes *Expositiones missae*, interprète la prière dans son sens naturel ; le second, entièrement dépendant de Paschase Radbert, fait du *Supplices* une prière de consécration, mais ne spécule pas sur la personne de l'ange ; le troisième enfin, à partir du XIIe siècle, voit dans l'ange le Christ, mais ne fait pas du *Supplices* une demande de consécration. Ces deux derniers courants ne paraissent point s'être mêlés avant la fin du XIIIe siècle. Ni l'un ni l'autre ne constituent une tradition se rattachant aux origines de la prière, l'un parce qu'il trouve son explication dans les spéculations de Paschase Radbert, l'autre parce qu'il est trop tardif.

Chemin faisant j'ai dû signaler et critiquer les défauts de méthode de Hoppe, Cagin et du P. de la Taille qui s'étaient avant moi occupés de cette question. J'ai suggéré également une hypothèse sur la formation du *Supplices* : le déplacement du rite de la fraction et la disparition partielle d'une épiclèse de confraction pourrait expliquer le passage de la forme du *De Sacramentis* à la forme actuelle.

D. B. BOTTE.

214. E. GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Études de philosophie médiévale, 11). — Paris, J. Vrin, 1929 ; in 8, 352 p. Fr. 40.

Une Introduction à l'étude de S. Augustin ne mérite ce titre modeste que pour le lecteur : pour l'auteur pareille Introduction est en réalité une Conclusion, fruit de l'étude assidue et prolongée.

M. Gilson est philosophe. C'est en philosophe qu'il a voulu scruter Augustin ; c'est en philosophe qu'il expose sa pensée. Celle-ci cependant est si imprégnée de théologie, si pleine de Dieu, que pas un aspect n'en est purement philosophique.

Sagement, G. pose au début de son étude que toute la philosophie d'Augustin se développe autour de l'idée de béatitude. L'intellectualisme s'y harmonise avec le volontarisme par cela seul que, pour Augustin, le Vrai n'est béatifiant, que parce qu'il est aussi le Bien. L'itinéraire de l'âme la conduira donc vers Dieu, Bien suprême. Quel est-il ? Augustin, préludant de loin aux démarches intellectuelles de Descartes, part de la conscience que l'âme possède de son acte de pensée. De là se développe l'argument contre le scepticisme, puis l'approfondissement de l'idée de vérité, laquelle, se montrant comme un absolu dominant l'homme, porte avec soi son caractère divin. On voit comment Augustin s'est engagé dans la voie qui mène au raisonnement de S. Anselme. La philosophie est donc recherche de Dieu.

Recherche par l'intelligence. Ici bien des questions surgissent. Le problème des rapports entre foi et philosophie en est une. G. montre que, pour Augustin,

ces rapports ne sont pas ceux de deux termes autonomes : la raison ne joue pas le rôle d'esclave de la foi, car le donné révélé ne commande pas, par voie de déduction, certaines attitudes philosophiques : l'augustinien, lorsqu'il philosophe, le fait uniquement « pour voir si et dans quelle mesure le contenu du donné révélé coïncide avec celui de la raison (p. 301) ». Il y a une telle harmonie que la difficulté n'existe pas. L'origine des idées et la doctrine augustinienne de l'illumination est un autre point scabreux, que G. traite avec circonspection. L'âme possède un maître intérieur : Dieu présent en elle. Son action y est illuminatrice. Comment ? Ni la théorie des idées divines ni l'abstraction aristotélicienne n'expriment fidèlement, dit G., la pensée augustinienne. Il faut renoncer à être plus précis puisque Augustin lui-même n'a formulé aucune doctrine claire. Ceci paraîtra bien prudent.

La recherche de Dieu se fait encore par la volonté. Ici M. Gilson parle de la Sagesse, distincte de la raison. Il expose le système moral d'Augustin, puis touche aux grandes questions de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre. Exposé intéressant mais, manifestement, l'auteur reste tributaire de ses devanciers, surtout du P. Portalié. Le livre si approfondi du P. Cayré sur la contemplation augustinienne aurait pu suggérer à M. Gilson d'expliciter davantage le rôle du facteur surnaturel dans la doctrine d'Augustin. Le terme de « contemplation » n'est employé que pour la troisième partie où il s'agit de reconnaître Dieu dans son œuvre : la création, la matière, l'âme humaine.Mais n'oublions pas que nous n'àvons ici qu'une introduction.

La synthèse finale est suggestive. G. y montre comment la foi domine le système augustinien ; comment, dans l'ordre de la grâce et de l'amour où se place le docteur d'Hippone, on n'est pas conduit à Dieu comme à un terme mais « comme à un centre où, selon quelque direction que l'on s'en éloigne, il faut nécessairement revenir » (p. 295). D'où l'abondance des digressions chez Augustin. Par tendance générale « une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers ce qui accorde moins à la nature et plus à Dieu » (p. 299). C'est dire que la philosophie d'Augustin est proprement une philosophie chrétienne, « considérant la révélation comme une source de lumière pour la raison » (p. 302). Augustin n'est donc pas philosophe, avoue G., dans le sens où beaucoup emploient ce mot. Au reste il n'admet de vraie philosophie « que celle qui, non contente de montrer la fin, donne les moyens d'y parvenir » (p. 303). Très intellectualiste néanmoins, la pensée augustinienne s'appuie à son départ sur les certitudes et les intuitions de l'âme s'appréhendant elle-même. Là est le commencement de toute réflexion philosophique : l'âme est donc plus connue que le corps, la voie qui conduit à Dieu passe nécessairement par la pensée (p. 305).

Perspectives élevées sur lesquelles s'achève le beau volume, indispensable au philosophe et au théologien. C'est un excellent manuel d'orientation, rendu très commode par une bonne table analytique, et enrichi d'une bibliographie choisie avec jugement et délicatesse. Il eût été bien utile d'y joindre une table des textes analysés au cours du travail. D. B. C.

215. L. Pera O.S.A. *La creazione simultanea e virtuale secondo s. Agostino.* Ipotesi risolutive dei problemi cosmogonici, biologici

e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione. Vol. I. *I problemi cosmogonici.* Vol. II. *I problemi biologici.* — Firenze, Libr. editr. fiorentina, 1929 ; in 12, xv-109 et xix-82 p. L. 5 (le vol.).

Dans la pensée de l'auteur ces deux opuscules doivent être suivis de deux autres et ne présentent qu'un résumé succinct de l'ouvrage qu'il projette. Partant des textes de S. Augustin sur la création virtuelle, le P. Pera se demande quel est leur sens et leur portée, tant dans l'ordre inorganique que pour les êtres vivants. Il esquisse en même temps les théories modernes sur la formation du monde et l'évolution des êtres.

La tentation était grande d'accorder à l'exposé d'hypothèses scientifiques une large place ; plus grand le danger d'imaginer, en matière d'exégèse biblique, un concordisme rajeuni. L'auteur n'a pas su éviter entièrement ces écueils : il s'était proposé de parler surtout de la doctrine augustinienne ; en fait, il y mêle nombre de digressions qui, en soi, intéressent moins le théologien.

Malgré ces défauts, on saluera avec sympathie ces deux petits volumes et même, si je ne me trompe, il faut leur reconnaître une réelle importance.

Le P. Pera n'hésite pas à interpréter les affirmations de S. Augustin dans le sens qu'on peut appeler évolutionniste. Il n'aime pas ce mot et propose de distinguer le « virtualisme » augustinien d'avec l'« évolutionnisme », pris dans le sens mécaniste. En d'autres termes, la doctrine d'Augustin est bien que Dieu a créé toutes choses dans quelques corps primitifs, mais doués par lui d'une virtualité de développement, tandis que Darwin faisait seulement appel, pour le progrès, à des causes extrinsèques et occasionnelles.

Le P. Pera n'hésite pas à aller jusqu'au bout de sa pensée : le processus virtualiste s'applique aux vivants, même au corps de l'homme. Ici S. Augustin est dépassé, car il laissa l'alternative entre virtualisme et créationnisme, avec une préférence marquée pour le second. Le P. Pera est plus décidé. Mais il insiste sur le point que, spécialement pour l'homme, la nature n'a point été abandonnée aux caprices du hasard. Non seulement la force de progrès déposée en elle par le Créateur tendait dans sa virtualité originelle vers le terme humain qu'elle devait un jour atteindre, mais encore « Dieu veilla toujours sur elle, l'aidant d'une providence toute particulière, en sorte qu'infailliblement le corps atteignît sa dernière forme adulte et complète, dans sa structure actuelle » (p. 78).

S. É. le cardinal Maffi, dont on sait la compétence en matière scientifique, a daigné préfacer cet ouvrage et le bénir. Sans garantir à l'auteur le succès incontesté, il le lui souhaite « et vous savez, dit-il, avec quelle sincérité ! »

D. B. C.

216. M. Cappuyns O. S. B. *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine.* —Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 309-337.

Prosper est un personnage important au seuil du moyen âge. Il reçoit de saint Augustin, son vénéré maître, un système de doctrines très rigides au sujet de la grâce et la prédestination. Fidèle d'abord (jusque vers 432), il abandonne sous le coup des attaques semipélagiennes la volonté salvifique restreinte et la pré-

destination à l'enfer *ante praevisa demerita* (432-435) ; puis, sous l'influence de Rome, dans ses fameux *Capitula*, il désolidarise la cause de la grâce gratuite de celle de la prédestination inconditionnée et va jusqu'à composer un ouvrage, le *De vocatione omnium gentium*, en faveur de l'universalisme.

Ainsi donc dès le lendemain de la mort de saint Augustin un triage s'opère dans son enseignement, triage qui sera consacré par le concile d'Orange (529). On peut dire dès lors sans exagération qu'à aucun moment de son histoire, pas plus au ve siècle qu'avant ou après, l'Église n'a fait sienne la doctrine intégrale du docteur de la Grâce. D. M. C.

217. L. Cooper. *A Concordance of Boethius.* The five theological tractates and the Consolation of Philosophy. — Cambridge (Mass.), The Medieval Acad. of Amer., 1928 ; in 8, xi-467 p. VIe s.

Instrument de travail indispensable à tous ceux qui veulent retrouver les traces sensibles de l'influence de Boèce dans les siècles postérieurs. Chaque mot à l'exception de quelques particules, pronoms, prépositions, copules est accompagné d'un ample contexte. M. C. pousse le scrupule scientifique jusqu'à faire la liste complète des références à *a, ab, ac, ad, ab, atque, e, ex, et, est, non, cum* etc. C'est exagéré et, sans doute, inutile. Mais cela nous convainc du moins que le relevé ne laisse rien à désirer. M. C. traite séparément toutes les flexions de chaque mot. Nous regrettons seulement qu'il ne les ait pas disposées ensemble au lieu de soumettre chacune d'elles au régime rigoureusement alphabétique. Le texte dépouillé est celui de Stewart et Rand sans négliger les variantes de Peiper, Engelbrecht Weinberger et Fortescue-Smith. D. M. C.

218. H. R. Patch. *Fate in Boethius and the Neoplatonists.* — Speculum 4 (1929) 62-72.

Le passage de la *Consolatio* sur le Fatum et la Providence (L. IV pr. VI) s'inspire, on le sait, de Proclus (*De providentia et fato* 5-9). M. S. montre d'une part que Boèce ne copie pas servilement son modèle et d'autre part qu'il le compléte en s'inspirant — fidèle à ses habitudes éclectiques — directement de Plotin (*Enn.* passim). D. M. C.

219. P. Sejourné O.S.B. *Saint Isidore de Séville.* Son rôle dans l'Histoire du Droit canonique (Études de Théologie historique). — Paris, G. Beauchesne, 1929 ; in 8, 535 p.

Nous avons donné ailleurs (*Revue d'Hist. ecclés.*, janvier 1930) une appréciation d'ensemble sur cet important ouvrage où dom S. s'attache surtout à rendre probable la codification de l'*Hispana* par saint Isidore. Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour signaler la récente étude, en sens contraire, de J. Tarré, *Sur les origines arlésiennes de la collection canonique dite Hispana* (dans Mélanges P. Fournier, 1929, p. 705-724).

Tarré et Séjourné sont d'accord en somme pour reconnaître à l'*Hispana* de fortes attaches arlésiennes, mais tandis que l'un explique les éléments visigothiques par l'intervention espagnole, notamment celle d'Isidore, l'autre n'y

voit qu'un effet de la situation géographique d'Arles ; il dirait : « collection arlésienne visigothique ».

Qu'en est-il ? Les raisons de Dom S. nous semblent toujours sérieuses. Mais pour émettre un jugement définitif, il convient d'attendre le détail de la tradition manuscrite, souverain juge en la matière et malheureusement un peu négligée par D. S.

Nous ne ferons que glaner ici dans le livre fouillé de D. S. les traits qui intéressent plus spécialement ce Bulletin.

D. S. place entre 590-600 l'œuvre scripturaire d'Isidore au sujet de laquelle il développe légèrement les conclusions de dom De Bruyne (p. 27-29 ; 42-43. Ici encore, il semble que M. Tarré soit en désaccord. Voir *art. cit.*, p. 723 note 83). Il admet, avec un nouveau surcroît de probabilité, l'authenticité du *Versus in Bibliotheca*, si significatif pour les sympathies classiques d'Isidore (p. 38). Il rejette résolument l'authenticité de la lettre à Mason et déclare suspectes ou au moins interpolées de leurs passages trop romanisants les lettres à Claudius et à Eugène. Par contre les lettres à Helladius et à Leufroy seraient authentiques (p. 73-81 ; 94-95). Vers la fin quelques aperçus concernant l'influence d'Isidore sur les commentateurs bibliques (p. 480-483), les auteurs de pénitentiels (p. 384-387 ; 417-419), les conceptions théocratiques (p. 404-408) du moyen âge.

Pour ce qui est de la théologie d'Isidore, voici quelques points touchés *per transennam* par D. S., et qui sont à remarquer :

A l'égard du siège de Rome, l'évêque de Séville partage l'attitude relativement réservée de son temps et de son pays — et même il pousse au nationalisme ecclésiastique —, sans que pour cela il ait songé à nier d'une façon générale le pouvoir doctrinal et législatif des papes (p. 91-95). Au contraire, il fait le plus grand cas de leurs décrétales, surtout si ces mots de la préface de l'*Hispana* sont de lui : *subjicientes etiam decreta praesulum Romanorum in quibus pro culmine sedis apostolicae non impar Conciliorum exstat auctoritas* (D. S. exagère lorsqu'il voit p. 298 un parallèle réel de cette formule au synode isidorien de Séville de 619, et p. 91 et 94 une confirmation du principe au concile de Tolède de 633). D'où vient ce *culmen* du siège romain ? D. S. rejette, nous l'avons déjà dit, comme interpolées les déclarations explicites des lettres à Eugène et à Claudius. Par contre il attribue une certaine importance à un texte (traduit sans référence p. 93) du *De officiis*, emprunté littéralement à S. Cyprien, et où il est parlé de « saint Pierre par qui commence l'ordre sacerdotal, parce que c'est à lui tout d'abord que le pontificat a été donné dans l'Église du Christ... Mais les autres apôtres aussi sont entrés avec Pierre en partage égal d'honneur et de puissance ». Si c'est quelque chose, c'est fort peu.

Au IVe concile de Tolède (633), Isidore fait recevoir un *Credo* inspiré du symbole pseudo-athanasien et qui est certainement de sa façon, comme le montre la comparaison avec le *De officiis* 2, 24 (p. 114-117). A remarquer qu'Isidore, partisan de Théodore de Mopsueste, emprunte, pour les y ajouter, au décret de Justinien contre les Trois Chapitres, non seulement la formule *Unus de sancta trinitate...*, mais encore — c'est la politique suivie déjà au synode de 619 — cette autre : *naturae enim duae...* qui est fortement mise en relief.

D'ailleurs le cas de l'évêque acéphale Grégoire, jugé à Séville en 619, est également instructif au sujet des sympathies d'Isidore pour les Trois Chapitres et

de ses procédés de défense (p. 96-99) : luxe de preuves scripturaires qui côtoient constamment le Dialogue de Jean Maxence ; documentation patristique abondante et assez différente de celle qui a généralement servi en pays latins à réfuter le monophysisme. Surtout Isidore a habilement exploité les textes apportés par Justinien dans son décret : les deux Grégoires (qu'Isidore confond), Basile, Cyrille.

Nous ne pouvons que signaler les pages de D. S. sur les réordinations (p. 193-197), la pénitence publique (p. 219-222), le sacrifice pour les défunts (p. 95) etc., ainsi que les longs développements sur l'œuvre liturgique d'Isidore.

L'auteur annonce p. 9 une étude détaillée sur la biographie d'Isidore, dont le présent ouvrage se borne à retracer les grandes lignes. D. M. C.

220. W. H. WHITEHILL. *A Beatus fragment at Santo Domingo de Silos.* — Speculum 4 (1929) 102-105. VIIIe s.

Le fragment — j'ai cherché en vain le fac-similé mentionné — contient les dernières phrases du commentaire sur les quatre cavaliers, une miniature représentant les âmes des martyrs sous l'autel et le texte *Incipit storia de animas occisorum in lib. IIII.* Il n'appartient à aucun des six mss connus et témoigne dès lors qu'il en existe ou existait un autre, du groupe *Morgan, Valladolid, Urgel* datant probablement du xe siècle. D. M. C.

221. N. A[SSOUAD]. *L'auteur d'une « pauvre rapsodie ».* — France francisc. 12 (1929) 107-110. IXe s.

Le P. A. s'en prend à dom WILMART pour avoir traité (*Rev. bénéd.* 40, 1928, p. 95) la *Glossa ordinaria* de « pauvre rapsodie » dont Walafrid Strabon « est bien innocent ». La *Glossa* est une œuvre vénérable, dit-il, dans laquelle les meilleurs scolastiques du moyen âge puisaient à pleines mains et sans défiance les multiples sens de l'Écriture — le P. A. est partisan de la polysémie — et les enseignements des Pères. Bien sûr, mais acquiert-elle de ce fait une valeur intrinsèque plus grande ? Hélas non. On sait que la documentation scripturaire et patristique des scolastiques n'était ni des plus riches ni toujours des mieux choisies. La *Glossa* n'en est-elle pas un peu responsable ? La réponse du P. A. est donc à côté de la question.

Quel est l'auteur de la *Glossa* ? Le P.A. croit avoir lu dans l'article susdit que dom Wilmart l'attribue sans plus à Nicolas de Lyre, mort en 1340. Il a certainement mal compris. A-t-il raison de tenir pour Walafrid Strabon ? Il ne nous semble pas. D. M. C.

222. F. EICHENGRÜN. *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit* (Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalt. und der Renaissance, 35). — Leipzig, B. G. Teubner, 1928 ; in 8, 76 p. Mk. 4. XIe s.

M. E. cherche à déceler sous les faits et gestes de Gerbert le trait fondamental de caractère, le principe psychologique qui les explique et en commande l'unité. Ce serait une conception moniste de l'univers, se traduisant d'abord par un culte sans bornes de la science du cosmos, idéalement organisé et unifié, ensuite par une activité pour ainsi dire créatrice qui tend à conformer à ce cosmos idéal

le chaos de ce monde visible. Il importe de connaître ce principe, estime M. E., si l'on veut comprendre quelque chose à la vie de Gerbert : la première place donnée à la science, spécialement aux mathématiques ; son activité jamais couronnée de succès et cependant toujours inlassable ; son opposition, au nom de la science, à cette autorité romaine qu'il est destiné pourtant à posséder un jour ; le secret magique et la communion démoniaque que lui a attribués la légende.

On chercherait vainement ici une biographie détaillée ou un examen minutieux des écrits de Gerbert, sauf pour le recueil des lettres, dans lequel M. E. se refuse à voir avec Havet-Boubnow, non sans quelque raison, une collection indépendante de tous les autres écrits et composée à des fins purement littéraires. M. E. y découvre des intentions politiques, d'autant plus vraisemblables que diplomatiquement les lettres se trouvent liées avec l'œuvre canonique de Gerbert, le synode de Reims etc.

Mais revenons à la thèse fondamentale de M. E. Elle intéresse ce Bulletin puisqu'elle prétend s'appuyer sur les rares sentences théologiques de Gerbert. Bornons-nous à discuter les principales.

D'abord, la division de la *philosophia speculativa* en *physica naturalis*, *mathematica intelligibilis* et *theologia intellectibilis* (p. 36-41). M. E. a tort d'y chercher une caractéristique de Gerbert et de faire de la *theologia intellectibilis* une sorte de dialectique supérieure de l'esprit, à mettre en parallèle avec la *logica* des anciens. Gerbert ne fait qu'emprunter tel quel le schéma de Boèce tout aristotélicien (*physisa, mathematica, theologia*), qu'il importe de ne pas confondre avec le schéma platonicien (*physica, ethica, logica*). Les épithètes elles-mêmes *naturalis, intelligibilis,intellectibilis* sont dans Boèce (p. ex. *In Porph.* PL 63, 11B). M. E. aurait dû connaître L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae*, 1903, stt. p. 201 et 351 (Voir d'autres lacunes bibliographiques dans *Revue bénéd.* 1929, p. 346*).

Lorsque Gerbert exige que le pape ait en même temps la science la plus haute et la charité, lorsqu'il est tenté de lui refuser le droit d'intervention dans les affaires de Reims, que veut-il dire ? M. E. complique ici singulièrement en voyant dans la *divinarum et humanarum rerum scientia*, la dialectique dont il est parlé ci-dessus ; dans la *caritas* une expérience intérieure qui constitue l'homme prêtre ; dans la non-acceptation de l'intervention romaine un rejet pur et simple du mandat doctrinal.

Remarquons d'abord que l'*Oratio synodi Remensis* dont tout ceci est extrait, est principalement l'œuvre d'Arnulphe d'Orléans et que Gerbert n'a fait que la retoucher et la prendre à son compte ; que dès lors il est arbitraire d'y chercher la pensée secrète de Gerbert. En outre, l'idée que sans la charité la science n'est rien, vient de S. Paul et a pour Arnulphe et Gerbert le sens très simple que lui a donné toute la tradition chrétienne. Enfin l'opposition — fort intéressée d'ailleurs — d'Arnulphe et de Gerbert à Rome est directement d'ordre disciplinaire : *Num privilegio Romani pontificis derogabimus ? Minime ; sed si Romanus episcopus is est quem scientia et vitae meritum commendat, nec silentium nec nova constitutio metuenda sunt...* Encore que le *privilegium romanum* soit soumis à une examen extrêmement sévère, bien compréhensible toutefois à cette époque de décadence pontificale.

Pour expliquer la réputation de science du mystérieux Gerbert, devenu pape

aux approches de l'an 1000, le bas moyen âge parlait de magie et de possession diabolique. M. E. est-il plus heureux en remplaçant le démon magicien par une sorte de démon de Socrate ? Sa construction nous paraît faible dans son ensemble.

D. M. C.

223. H. E. Salter. *The Mediaeval University of Oxford.* — History 14 (1929) 57-61. XIIe s.

Quelques notes sur l'ancienne université d'Oxford, l'une des plus importantes pour l'histoire de la théologie médiévale. A signaler ici la position de M. S. au sujet des premières origines. La thèse récente de H. Rashdall (*Universities of Europe in the Middle Ages,* 1895, t. II p. 329), d'après laquelle Oxford serait le fruit de l'émigration parisienne des environs de 1167, est sans fondement sérieux. Il faut maintenir la vieille opinion qui, sans méconnaître les progrès réalisés dans le dernier quart du XIIe siècle, voit avant tout dans ceux-ci le développement normal d'une institution autochtone antérieure et dont nous pouvons retrouver les traces dès le début du siècle : Thibaut d'Estampes (1117), Robert Pullen (1133) — pour qui R. L. Poole a eu tort de le nier —, Vacarius (1149 ?), Geoffrey de Monmouth (entre 1129-1150), tous, semble-t-il, venus à Oxford sous le patronage de Walter l'Archidiacre mort en 1151. D. M. C.

224. S. Anselmi Cant. Arch. *Liber Monologion* recensuit F. S. Schmitt O.S.B. (Flor. Patrist., 20). — Bonnae, P. Hanstein, 1929 ; in 8, VII-65 p. Mk. 2.80.

Après le *Cur Deus Homo* (Voir *Bull.* n° 82) dom S. nous donne le *Monologion.* Les mss — très bons — utilisés sont *Oxford Bodl. 271* XIIe s. (= *B*), *Monac. lat 21248* XIIe s. (=*M*) et *Oxford Bodl. Rawl. A 392* XIIe s. (= *R*) dont les deux premiers ont déjà servi pour l'édition du *Cur Deus Homo.* La méthode est restée la même : préférence des leçons de *B* (sauf pour le début, qui manque dans ce ms), qui est d'ailleurs presque toujours d'accord avec *M* et *R* ou avec l'un des deux. *B* n'est abandonné que deux fois : p. 17, 22 *exprimit* (pour *exprimitur MR*) ; p. 61, 30 *sufficientiam immutabilem* (pour *immutabilem sufficientiam MR*). P. 1, 15 la leçon *mecum reipsa comparans* (Gerberon) ou *mecum rem ipsam comparans* (correction de *M.* Le texte manque dans *B*) n'eût-elle pas été préférable au dur *me cum re ipsa comparans* ? De même p. 9, 15 le *qua* de *MR* au *quam* de *BR* et de Gerberon ? P. 28, 1 le *liquido* (correction de *M*) au *liquida* de *BR* ? D. M. C.

225. A. Dyroff. *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik.* — Probleme der Gotteserkenntnis. (Münster i. W., Aschendorff, 1928 ; in 8, 224 p.) 79-115.

M. D. est tellement frappé du génie de S. Anselme — plus original en un certain sens que S.Thomas d'Aquin—qu'il lui vient spontanément à l'esprit cette question : « Könnte nicht Germanenblut dahinter fliessen ? » Il s'occupe fort peu de l'argument ontologique lui-même et s'attache à décrire plutôt les circonstances historiques et psychologiques de son éclosion ainsi que les traces de sa survivance dans le bas moyen âge et après. Pour ce faire, il met largement à

contribution les travaux de Baeumker, Adlhoch, Daniels surtout. Peut-être M. D. exagère-t-il un peu la sympathie des écoles scolastiques pour l'argument de S. Anselme. Mais il fait bien de noter, après Baeumker, que cet argument a poussé les grands théologiens du XIIIe s. à mettre fortement l'accent sur l'inséparabilité en Dieu de l'essence et de l'existence. Ainsi pour S. Thomas la proposition *Deus est* est *per se nota*.

Pour autant qu'on peut juger, M. D. ne voit pas dans l'argument de S. Anselme une preuve purement à priori. Au contraire, elle a pour lui une base empirique. Ce qui ressortirait clairement du rapport de synthèse qu'elle soutient dans le *Proslogion* avec les démonstrations à posteriori du *Monologion* (p. 91-92 ; cf. 106-7). Dans ce dernier Anselme établissait par la considération des créatures, l'existence de différentes perfections en Dieu. Dans le premier, d'après le témoignage d'Eadmer lui-même, il aurait simplement recherché l'idée synthétique — *ens perfectissimum* — qui pût unifier entre elles les perfections diverses et existantes, trouvées au préalable. Cela mérite un examen plus approfondi.

D. M. C.

226. F. BLIEMETZRIEDER. *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 435-483.

Deux chapitres entièrement indépendants partagent cette instructive contribution à l'histoire de la scolastique naissante.

Le premier accomplit une promesse faite en 1916 quand M. Bliemetzrieder attacha son nom à l'édition des Sentences d'Anselme de Laon : déjà alors, il déniait à celui-ci la paternité du *De origine animae* (PL 163, 1043-44) pour l'attribuer à Guillaume de Champeaux. La preuve en est donnée aujourd'hui. Dans son traité *De animabus hominum*, Anselme de Laon prend à partie un ennemi qui n'est autre que l'auteur du *De origine animae* : l'allure polémique du traité ne permet guère d'admettre qu'Anselme se soit attaqué lui-même de la sorte. On arrive à la même conclusion en confrontant le *De origine animae* avec d'autres écrits de Guillaume de Champeaux, et certaines sentences d'Anselme avec les endroits parallèles du même Guillaume.

Mais tandis qu'Anselme attaquait ainsi son propre disciple, celui-ci n'hésitait pas à utiliser abondamment son maître. C'est ce que M. B. montre en son second chapitre où l'on voit Guillaume s'inspirer visiblement des écrits d'Anselme comme d'ailleurs aussi de ceux d'Yves de Chartres. Confrontation de textes qui a ses périls et ses lenteurs, mais la seule, ici, qui nous permette de démêler la part respective d'influence de deux contemporains.

Deux fois (p. 467, 469), M. B. pose la question de l'authenticité des *Enarrationes in Matthaeum*. Espérons que bientôt il la résoudra. D. O. LOTTIN.

227. J. GEISELMANN. *Die Stellung des Guibert v. Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik.* — Theol. Quartalschr. 110 (1929) 66-84 ; 279-304.

Guibert de Nogent († 1124) appartient au groupe antibérengarien d'Anselme de Canterbury, Odon de Cambrai, Bruno de Cologne, Anselme de Laon, Guil-

laume de Champeaux. Il est plutôt dans la ligne de Paschase que dans celle de Ratramne. On s'y est parfois trompé, tant la position de Guibert est complexe et difficile à saisir. C'est qu'à côté d'éléments reçus des contemporains ou partagés avec eux — au sujet par exemple du symbolisme bérengarien (voir stt. *De Bucella Judae datae*) et du subjectivisme sacramentaire suscité par la querelle des investitures — il ne méprise pas une certaine originalité. La piété chrétienne commençait à cette époque (par suite des croisades ?) à marquer un vif intérêt pour les souvenirs historiques du Christ, sa passion, ses prétendues reliques qu'on montrait en divers endroits. D'où le problème du rapport de tout cela avec cet autre « souvenir » qu'est l'eucharistie. Guibert s'intéresse tout spécialement à cet aspect du problème eucharistique et il est le premier à prendre théologiquement position à son endroit (voir le *De pignoribus sanctorum*).

M G., décrit, sans sacrifier les détails, la doctrine eucharistique de Guibert, complétant ainsi heureusement son enquête chez les préscolastiques (*Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 1926). Contentons-nous de relever ici le point central du système. La présence eucharistique suppose la complète disparition, de cette terre, du corps historique du Christ, celle-là étant précisément donnée en remplacement de celui-ci. Ce *corpus vicarium* présent dans l'eucharistie est dit *mysticum et figuratum* en raison de ses apparences extérieures, tandis que le corps historique était *verum et principale*. Ce qui ne veut pas dire que le corps eucharistique soit spécifiquement autre que ce dernier. Au contraire il lui est essentiellement identique, encore que d'une *vicaria identitas*. Essentiellement, cela veut dire : abstraction faite des conditions purement historiques de passibilité etc. Aussi bien le corps eucharistique est-il en quelque sorte plus parfaitement identique au Christ glorieux, impassible, avec lequel il est en véritable *conformitas*, et auquel il est proprement *insertum*. Toute la différence se réduit ici au lien provisoire (*vicarium*) que soutient le Christ eucharistique avec les espèces périssables.

Ainsi donc, il y a à travers les trois états du Christ à la fois identité foncière d'être et différence de conditions : *vicaria identitas*. Cette différence est telle du corps historique au corps eucharistique qu'on peut parler de *corpus bipertitum*. Guibert va-t-il aussi loin pour le corps glorieux et parle-t-il de *corpus tripertitum*, de *tria corpora* ? M. G. semble le croire (p. 280, 288). Mais sans doute a-t-il mal lu le passage suivant, du reste assez embrouillé : *Quod si hoc tam operosum fieri mandavit Deus* (le reconnaître dans le pain et le vin), *sic tamen ut primi parte corporis non careret mundus, ergo tria corpora habet Deus* (*De Pignor. sanct.* PL 159,650 B-C). Guibert n'affirme pas l'existence de *tria corpora* ; bien au contraire, il en argue comme d'une conséquence absurde contre l'existenc de reliques du Christ historique (*primi pars corporis*). Lui-même, il tient fermement, comme le remarque fort justement M. G., p. 280-281, qu'il n'y a qu'un *suae personalitatis individuum* dans le Christ. S'il peut distinguer le Christ historique et le Christ eucharistique ou glorieux, c'est que le premier a cédé la place au second, c'est que les deux n'existent pas simultanément. S'il doit les distinguer, c'est que l'un était passible et que l'autre est impassible : *longe dissimilis tamen in qualitatibus naturarum* (*ibid.* 650C). Au contraire, distinguer le Christ eucharistique et le Christ glorieux ce serait distinguer deux Christs réellement existants, ce serait introduire un intolérable dualisme : *in perversam dualitatem*

secernitur Salvatoris substantiae individuum (*ibid.* 648E). Ajouter encore à cela des reliques actuelles du Christ historique c'est parler de trois corps : *ergo tria corpora habet Deus.* Peut-être M. G. n'a-t-il pas mis ce point suffisamment en valeur. D. M. C.

228. J. Holmberg. *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch (Arbeten utgivna med understöd av V. E. Universitetsfond, Uppsala, 37). — Uppsala, Almqvist og Wiksells, [1929]; in 8, *61*-218 p. et 1 pl. Kr. 12.

On possédait jusqu'ici du *Moralium Dogma Philosophorum* de Guillaume de Conches († vers 1150) diverses éditions, celle, par exemple, de Vincent de Vit (1854) reproduite dans PL 171, 1007-1056, celle encore de Sundby (1869). M. Holmberg, conscient de leurs lacunes, a voulu faire, d'après les sources manuscrites, une nouvelle révision du texte. Parmi les 50 mss qu'il cite, et auxquels il aurait pu ajouter l'anonyme de *Bruxelles Bibl. Roy.243452* (*2079*), f.202r-216r, ms du XVe s., il en a choisi 9 : 4 du XIIe s. (*Rouen 665,666, 669, Paris B.N. 5137*),4 du XIIIe s. (*Paris B.N.2513,12387,15829,Erlangen 396*) et un du XVe s. (*Uppsala C 643*). L'édition, élégante et très soignée, se présente dans les meilleures conditions. Aidé par l'édition de Vit, M. H. a soigneusement identifié, dans son apparat critique, les nombreux passages des poètes et philosophes (Cicéron, Sénèque, Salluste, Juvénal, Horace, Lucain, Térence, pour ne citer que les principaux) que l'auteur du *Dogma* a compulsés.

Au sujet de ces noms une question toutefois se pose, qui aurait dû arrêter l'éditeur. Le texte édité par M.H. ne contient aucun de ces noms ; tout au plus y trouve-t-on de-ci de-là les vagues mentions de *philosophus* pour désigner Cicéron et de *poeta* qui représente Horace, Lucain ou Juvénal. Au contraire, l'édition de Vit, que H. a utilisée, insère assez souvent les noms d'auteurs dans le texte même. Et le ms de *Bruxelles 2434-52* cité plus haut est, peut-on dire, complet sous ce rapport : on y voit, à plusieurs reprises,en quelques lignes deux ou trois noms d'auteurs. Ces identifications seraient-elles le fait du copiste, gloses marginales, peut-être, introduites après coup dans le texte? Ou ne seraient-elles pas plutôt le fait de Guillaume de Conches lui-même? Outre que la première hypothèse est de soi assez peu vraisemblable, la seconde a pour elle un témoignage positif. Car voici que, un peu après 1230, le traité *De virtutibus* de Jean de la Rochelle transcrit à la lettre plusieurs passages de notre traité en donnant la classification des vertus *secundum Dogma philosophorum* (*Paris B. N. lat. 14891* f.70v-71v). Or deux fois le texte du *De Virtutibus* porte le nom de l'auteur utilisé : *Boetius* (f. 70vb), *Horatius* (f. 71va), tout comme *Brux.2434-53* f. 203r 3e ligne ab imo ; et f. 212r 14e ligne (Voir texte de H. 9, 3 ; 51, 9). Pourquoi M.H. a-t-il cru bon d'omettre dans son édition toutes ces mentions qui semblent bien appartenir au texte original?

L'épineuse question de l'authenticité a peu arrêté l'éditeur qui s'en est tenu à l'exposé et aux conclusions de Hauréau. Il eût été sans doute impossible de discerner, dans une mosaïque de textes empruntés, la manière propre de l'auteur et de la confronter avec le style des ouvrages certainement authentiques.

Il serait intéressant d'étudier l'influence qu'exerça sur les théologiens du XIIe

et du XIIIe siècle cette compilation d'aphorismes de la sagesse païenne, à peine saupoudrée de quelques textes de S. Grégoire, de S. Isidore ou des Proverbes de Salomon 4, 25 (ajouter d'après *Brux. 2434-52* f. 215v et 215b : Mt.16, 25). Le fait que, chez Jean de la Rochelle, cet ouvrage est cité par son titre « Dogma philosophorum » et que sa classification des vertus se range à côté de celle de Plotin, de Cicéron, d'Aristote et de S. Augustin témoigne assez du crédit dont il jouit bientôt. Une autre preuve s'en trouve dans la traduction française qui s'en fit dès le XIIIe siècle et dont M. H. cite 38 mss et qui servit elle-même de source à une traduction en moyen-bas-allemand. M. H. donne de ces deux versions une édition remarquable, à son tour, par sa bonne tenue et le soin extrême du détail. D. O. LOTTIN.

229. R. VAUX. *Jesu dulcis memoria.* — Church quart. Rev. 108 (1929) 120-125.

M. V. prépare une étude approfondie sur le *Jesu dulcis memoria*. En attendant il nous raconte ici brièvement l'histoire de l'attribution à une abbesse bénédictine du XIe siècle. Où l'on voit par un exemple frappant l'inconvénient qui résulte pour la science de l'habitude de se copier l'un l'autre sans recourir aux sources. MABILLON (*S. Bernardi opera* éd. 1690, t. II p. 891) avait écrit : *In quodam codice Vallis Cernaii ord. Cisterc. inscribitur Meditatio cujusdam sanctae virginis de amore Christi.* DOM GUÉRANGER (*L'année liturgique.* Temps de Noël éd. 1845 p. 297), interprétant Mabillon, fait de la *sancta virgo* une abbesse bénédictine et date le ms. du XIVe siècle. DOM POTHIER (*Rev. du chant grégorien* 1902, p. 147) reproduit Guéranger mais en remplaçant le XIVe siècle par le XIe (simple faute d'impression ?). Les autres citent dom Pothier.

M. V. a fait des recherches, mais en vain, pour retrouver le ms de Vaux-de-Cernay. En tout cas le texte de Mabillon ne permet pas de conclure qu'il soit antérieur à saint Bernard ni donc que le *Jesu dulcis memoria* soit nécessairement étranger à celui-ci. D. M. C.

230. J. M. HERROUET. *Un texte de Pierre Lombard.* — Bulletin du Cange 4 (1928) 119-120.

Le symbolisme des sept péchés capitaux par les sept nations de *Deut.* 7, 1 est rattaché dans notre texte de Pierre Lombard à saint Jean Chrysostôme. M. H. se demande s'il ne faudrait pas lire *Joannes Cassianus*, celui-ci étant la véritable source (*Coll.* 5, 16).

A notre avis il n'y a aucune raison critique de lire *Cassianus* à la place de *Chrysostomus*. D'abord parce qu'aucun des témoins utilisés pour l'édition critique de Quaracchi (que M. H. semble ignorer) n'y autorise. Ensuite parce que la *Glossa* (in *Deut.* 7, 2) qui a sans doute servi d'intermédiaire entre Cassien et le Lombard ne cite pas sa source. D. M. C.

231. O. LOTTIN. *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge.* — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 369-407.

Il faut attendre les environs de 1220 pour voir, avec Guillaume d'Auxerre, le premier traité sur la vertu en général. Avant lui, deux définitions se sont

partagé les écoles : l'une, bien connue, celle de Pierre Lombard, *bona qualitas mentis* etc., qui, définissant la vertu par Dieu sa cause efficiente, ne pouvait s'entendre de soi que de la vertu surnaturelle du théologien ; l'autre, celle de l'école abélardienne, *habitus mentis bene constitutae*, qui, définissant la vertu en elle-même, s'appliquait de soi d'abord à la vertu acquise du philosophe. L'on sait maintenant, grâce à l'édition par M. Bliemetzrieder de nouvelles sentences inédites d'Anselme de Laon (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 71) que cette définition remonte au maître même d'Abélard. Cette définition sera chère aux théologiens d'allure philosophique comme Simon de Tournai ; nous l'avons rencontrée dernièrement au début du petit traité inédit d'Alain de Lille *De virtutibus et vitiis* (*Paris B.N. lat.3238 F* f. 84[va]). Elle devait susciter certains problémes qui allaient d'ailleurs recevoir une réponse affirmative : les enfants reçoivent-ils les vertus au baptême ? les vertus naturelles peuvent-elles devenir surnaturelles ?

Avec Guillaume d'Auxerre, on voit un premier effort de systématisation : on tâche de trouver les critères qui permettent de différencier les vertus, on s'efforce de distinguer les vertus « politiques » des vertus « théologales » et des dons du Saint-Esprit.Doctrine bien peu cohérente encore qui n'apprend rien au théologien, mais qui intéresse l'historien et permet de comprendre certaines formules des successeurs, telle la dénomination de vertu « théologale » qui, jusque sous la plume d'Albert le Grand, embrasse toutes les vertus infuses.

D. O. LOTTIN.

XIII[e] s. **232.** A. LANDGRAF. *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrhundert.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 202-228 ; 338-355.

Impossible de donner une idée tant soit peu fidèle de tout ce que M. L. parvient à placer dans un article de quelques pages : une masse énorme de références et de textes en majeure partie inédits ; des indications précieuses sans nombre sur tout ce qui concerne l'histoire de la conception scolastique du mécanisme surnaturel.

Voici les tout grands traits de la présente étude : Durant le haut moyen âge jusque vers le milieu du XII[e] siècle on se contente au sujet du rapport entre le Saint-Esprit et la charité des formules générales tirées de saint Augustin (*De Trin.*), de saint Paul (*Rom.* 5, 5 ; 8, 9-14 etc.), de saint Jean (1 *Joan.* 4, 7) etc. Documentation que pour l'essentiel l'on retrouve chez Pierre Lombard, à la théorie duquel préludent d'ailleurs en quelque manière Paschase Radbert et Guillaume de S. Thierry. Puis viennent Abélard et Pierre Lombard avec leurs partisans respectifs qui, voulant approfondir le problème, affirment les uns que la charité n'est que l'action du S.-Esprit en nous, les autres que la charité est le S.-Esprit lui-même. L'opinion de P. Lombard a relativement peu de succès par suite, entre autres, de l'opposition des Porrétains. Mais ses rares défenseurs s'ingénient à interpréter leur maître en un sens acceptable. Et c'est de ces tentatives que sortira la première apparition du *concursus simultaneus*. M. L. n'en a pas trouvé de véritables traces avant Richard Fishacre († 1248), mais chez celui-ci l'idée est claire. Le texte de Fishacre est édité tout au long p. 348-

355 d'après deux mss : *Par.Nat. lat. 15754* et *16389*. M.L. estime que la nouvelle théorie dut retomber bien vite dans l'oubli pour ne renaître qu'au XVIᵉ siècle, dans un autre contexte, avec le molinisme. D. M. C.

233. E. Buonaiuti. *Prolegomeni alla storia di Gioachino da Fiore.* — Ricerche relig. 4 (1928) 385-419.

M. B. a bien raison de voir dans Joachim de Flore une des figures les plus intéressantes du moyen âge et, hélas, des plus négligées. Joachim est un grand réformateur spirituel, père des « Spirituels », en ce douzième siècle si plein de décadence. Le symbolisme historique et eschatologique de son exégèse a exercé une immense influence tant sur les commentateurs de l'Écriture que sur l'histoire elle-même du bas moyen âge. M. B. se propose de tirer de leur poussière les principales œuvres encore inédites : *Concordia evangeliorum* (ou *Tractatus super quatuor evangelia*), *Adversus Judaeos*, *De articulis fidei*. En attendant il nous donne une riche anthologie de textes tirés de la *Concordia* (d'après *Cod. Patav. Ant. 322*) et illustrant à merveille le genre de Joachim.

M. B. est convaincu que l'examen approfondi des écrits de Joachim nous révélera plus d'un détail intéressant pour sa biographie (celle-ci étant encore très incertaine à cause de la rareté des témoignages dignes de foi). Ainsi dès maintenant — et seulement maintenant — nous possédons une preuve certaine du voyage en Terre Sainte : *sicut ipsi vidimus Hierosolimis*. Par contre on n'a plus le droit de parler de l'hellénisme de Joachim : Joachim n'était nullement enthousiaste de l'Église grecque de son temps bien qu'il lui assignât la première place dans le christianisme de l'avenir. M. B. est même tenté de dire que l'abbé de Fiore ignorait le grec, ce qui nous semble fort probable.

D. M. C.

234. E. Buonaiuti. *Il testamento di Gioachino da Fiore.* — Ricerche relig. 4 (1928) 497-514.

M. B. appelle ainsi dans son langage expressif le *Tractatus super quatuor evangelia*, l'un des derniers ouvrages de Joachim : il s'interrompt, en effet, brusquement au chapitre V de saint Jean, sans doute par suite de la mort de l'auteur ; on y trouve également plus d'une allusion réprobatrice (p. 502, 508) aux préoccupations financières de la cour pontificale, aux environs de 1196 (cet épisode d'histoire est longuement étudié). M. B. nous met sous les yeux une nouvelle série d'extraits du *Cod. Patav. Ant. 322* (Voir *Bull.* nº 233), tous possédés par ce souffle paisiblement réformateur qui croyait annoncer le dernier âge de l'Église, le *status spiritualis*, où régnerait l'Esprit et la charité à la place du formalisme et de la politique. D. M. C.

235. E. Buonaiuti. *Il simbolismo gioachimita.* — Ricerche relig. 5 (1929) 233-244.

Dans ses *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines* (Paris, 1909), M. P. Fournier rattache l' « hérésie trinitaire » de Joachim aux spéculations de Gilbert de la Porée, voire au *Liber de vera philosophia*. M. B. montre en quelques pages pleines de citations inédites du *Tractatus super quatuor evangelia* (*Cod.*

Patav. Ant. 322), comment les préoccupations de Joachim, loin d'être proprement théologiques, sont au contraire toujours morales et eschatologiques, même lorsqu'il parle de la trinité. Il ne songe pas à opposer système à système mais à formuler sa foi conformément à ses vues mystiques sur l'homme et l'histoire. Aussi bien ce n'est qu'en fonction de celles-ci qu'il parle de celle-là. D'où ce que nous appellerions sa conception économique de la Trinité et la tendance à symboliser les personnes divines par les effets qu'elles produisent dans le monde.

Ses idées trinitaires sont-elles hérétiques? Pas pour autant qu'on peut en juger par le *Psalterium* et les œuvres que nous connaissons. Au contraire. D'autre part, M. B. exagère quand il n'attribue au IVe concile de Latran (1215) qu'un « verdict conçu en termes négatifs ». Le concile prétend bel et bien regarder comme hérétique celui qui *sententiam vel doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit.* D. M. C.

236. H. GRUNDMANN. *Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 137-165.

Complément important aux *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927) du même auteur, et travail d'approche en vue de l'édition projetée de quelques œuvres de Joachim (tâche partagée avec E. Buonaiuti, voir *Bull.* n° 233). Notes bibliographiques d'abord sur la littérature la plus récente (cfr. notice analogue de E. BUONAIUTI, *Studi Gioachimiti* dans *Studi e Mater. di Storia delle Relig.* 4, 1928, p. 120-123, ainsi que dans les articles recensés *Bull.* n° 233, 235). Notes littéraires ensuite : sur l'authenticité du *Tractatus de vita et regula sancti Benedicti*, composé quelque temps avant 1190 et fort intéressant pour l'évolution des idées de Joachim (il figurera en premier lieu dans l'édition projetée) ; sur le commentaire de la *Sybilla Samia* (*De prophetia ignota*) composé en 1184, d'allure encore très « ecclésiastique » et où la théorie des trois âges n'est pas encore formulée. Notes biographiques enfin sur l'origine et le savoir de Joachim, les légendes qui s'en sont emparé et la valeur respective de celles-ci ; sur les premières influences exercées qui sont encore restreintes en somme à la Calabre (Lucas, Rainerus, Johannes de Bonatio, Johannes Aquitanus), le véritable rayonnement joachimite ne se faisant jour que plus tard avec l'adhésion des franciscains.

M. G. ne regarde pas comme absolument impossible une rencontre personnelle de Joachim avec Pierre Lombard en 1163 dans le sud de l'Italie (cfr. S. DE CHIANA, *Dante e la Calabria*, 1910, p. 71). Ainsi s'expliquerait mieux le *Libellus* contre Pierre Lombard (composé du temps de Carazzo, entre 1163 et 1190, comme il ressort du *De vita et regula S. Benedicti*). Mystère !

D. M. C.

237. J. VAN MIERLO. S. J. *Encore Hadewych et Bloemardinne.* — Revue belge Philol. Hist. 7, 1 (1928) 469-510.

Le P. V. M. s'occupe d'Hadewych depuis plus de vingt ans. Il a montré dans une longue série de publications que cette gloire de la littérature mystique néerlandaise écrivait dans la première moitié du XIIIe siècle et que sa prétendue identité avec l'hérétique Bloemardinne († 1335) doit être résolûment abandon-

née. Il ne semble pas que les critiques de M. NELIS (voir la dernière dans *Rev. belge Philol. Hist.*, 6, II, 1927, p. 975) aient réussi à ébranler ses solides conclusions. Néanmoins le P. V. M. croit utile d'en présenter ici, en guise de réponse, une vue synthétique. Il n'aura sans doute pas grand'peine à convaincre ses lecteurs. D. M. C.

238. O. LOTTIN. *Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Étienne Langton.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 373-376.

239. O. LOTTIN. *L'authenticité de la « Summa » d'Étienne Langton.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 497-504.

Cambrai 402 (C) contient un traité anonyme sur les sacrements, qui n'est autre que la partie sacramentaire de la *Summa*, dite d'Étienne Langton. Nous avons été amenés à étudier la question de l'unité de composition en relevant la place et l'étendue, différentes dans C et dans *Bamberg 136* (B), qu'occupe le traité *De Penitentia*. Et nous avons conclu que ni B ni C ne donnent l'édition du *De Sacramentis*.

Au sujet de cette note, nous avons reçu deux lettres dont nous remercions vivement les auteurs et que nous résumons volontiers ici. Tout en corroborant la conclusion générale énoncée ci-dessus, elles fournissent d'importantes précisions.

Le R. P. Teetaert complète ce que nous disions p. 375 note 5. « Dans *Oxford Laud. 80*, écrit-il, le traité des sacrements est divisé comme suit : baptême (f. 180va), confirmation (f. 184vb), eucharistie (f. 185ra), mariage (f. 189vb) pénitence (f. 192va). Et ainsi dans ce codex, il ne manque pas seulement le traité sur l'ordre, mais encore celui sur le mariage ». *Oxford Laud. 80* suit donc le même ordre que B ; d'où nous pouvons conclure que lui non plus ne donne au *De Penitentia*, la place qui lui revient.

Nous basant sur l'étude de M. Lacombe affirmant qu'il manque dans *Oxford* (O) la partie correspondant à B 77-97, nous avions conclu (p. 373, 375 note 5) que dans O il manque la partie canonique du *De Penitentia* intitulée : *De iniungendis penitentiis*. Or, M. Lacombe nous écrit tout récemment que sa donnée est inexacte : O en effet se termine par ces mots *et strepitu mundi* (O f. 199rb) ; or ces mots se trouvent dans B non au f. 77, mais au f. 81vb, ligne 23. O contient donc le traité *De iniungendis penitentiis* jusqu'aux mots *et strepitu mundi*. Ajoutons cependant que cette correction n'infirme pas notre conclusion au sujet de l'authenticité de cette partie ; car les premières raisons que nous émettions contre elle (p. 375 lignes 18-27) sont précisément tirées de ces f. 77-81 de B où se trouve le *De iniungendis penitentiis*. Mais alors que dire de ce qui suit dans B (f. 81vb à 93vb) ? Quelques lignes avant l'explicit *et strepitu mundi*, remarque M. L., on lit l'annonce suivante : « *ultimo* notanda sunt ea que necessaria sunt penitenti » (B f. 81vb) et la réponse est donnée, suffisante, en quelques lignes. C'est donc ici que se termine le traité *De iniungendis penitentiis* ; et en cela O est plus primitif que B. D'où il faut conclure, note judicieusement M. L., que deux traités ont été introduits dans le *De Penitentia* de B ; l'un, le *De iniungendis penitentiis* aux f. 77rb-81vb ; et l'autre aux f. 81vb-93vb. Ce qui renforce notre conclusion relative au caractère composite du *De penitentia* de la *Summa*.

M. L. nous fournit une autre précision, concernant l'ordre des sacrements

dans l'édition originale. Il est certain que le baptême, la confirmation et l'extrême onction se trouvent repectivement en premier, en second et en dernier lieu. Nous avons prouvé (p. 374) que le mariage précède l'ordre. Mais, ajoute avec raison M. L., l'eucharistie doit être placée avant le mariage ; et ainsi se trouve exclue une des deux places que nous assignions comme possible au traité de la pénitence. Voici en effet ce qu'on lit, écrit M. L., dans B f. 70va : « Et hoc de sacramento *eucharistie* dicta sufficiant. Antequam ad sacramentum *coniugii* transeamus breuiter perstringendum est de illis que dicuntur minus proprie sacramenta » ; et l'auteur de parler de nombre de sacramentaux ; ce qui était assez naturellement provoqué par les questions antérieures sur les oraisons de la messe, et le trentain. Où donc placer la partie authentique du *De penitentia*? Deux hypothèses sont possibles : avant l'eucharistie, ou après l'ordre. En faveur de la première, on pourrait peut-être, remarque M. L., faire état d'un texte de B f. 65rb où l'on trouve l'énumération suivante : baptismus, penitentia, eucharistia ».

Le texte de B soulève encore d'autres problémes ; et en les résolvant, on arriverait, pensons-nous, à la conviction que c'est dans *Cambrai 402* qu'il faut chercher le texte original du *De Penitentia* ; mais ces problèmes intéressent plutôt le travail de l'édition. En rédigeant la note qui a occasionné ces communications, nous voulions uniquement déblayer le terrain avant d'aborder la question de l'authenticité.

Nous avons donc, dans une seconde note, rencontré les arguments apportés en faveur de l'authenticité langtonienne de la *Summa*. Ils nous ont paru peu convaincants ; il nous paraît certain en tout cas, que la *Summa* a été composée avant les *Questiones* d'Étienne Langton. D'autre part, nous n'avons pas trouvé dans les textes des deux ouvrages relatifs aux mêmes questions le minimum de parenté, dans le tour de pensée et dans l'expression, requis pour l'unicité d'auteur.

L'auteur de la *Summa* nous paraît appartenir, par sa finesse philosophique supérieure à celle d'Étienne Langton, au cercle des théologiens qui, avec Simon de Tournai, Alain de Lille, ont subi fortement l'empreinte de Gilbert de la Porrée pour constituer le groupe des *Porretani*. D. O. LOTTIN.

240. V. SINISTRERO. *L'unione dell' anima intellettiva con il corpo secondo A. di Hales.* — Riv. Fil. neo-scol. 21 (1929) 282-322.

Exposé de la pensée d'Alexandre de Halès sur une des thèses caractéristiques de l'école franciscaine : l'union de l'âme et du corps. Il fallait au préalable rappeler les idées d'Alexandre sur la matière,la forme,le corps,l'âme, les raisons séminales. Dans les *Prolegomena* de leur édition d'Alexandre de Halès, les éditeurs de Quaracchi avaient déjà dit l'essentiel sur toute la question ; mais le P. S. a voulu donner à son exposé toute l'ampleur que le sujet mérite ; aussi bien, dans son chapitre principal, a-t-il voulu serrer de près, au point de le reproduire presque intégralement, le texte même d'Alexandre (Ed. Quaracchi t. II, p. 417-423 ; 454).

L'auteur renvoie maintes fois aux traités *De corpore humano* et *De conjuncto humano* qui terminent le t. II de l'édition de Quaracchi. Les éditeurs (*Prolegomena*

p. XXV) revendiquent ces traités pour Alexandre ; mais il ne semble pas que le P. S. ait été convaincu par leurs raisons ; car il en insinue d'autres, sérieuses à notre avis, défavorables à l'authenticité (p. 290 note 1). Mais pourquoi se contenter de cette vague amorce ? Ici encore, sans doute, seule la confrontation des textes permettra de résoudre le problème. En attendant, l'auteur, aurait dû faire abstraction de ces textes incertains.

Pour mieux faire comprendre la pensée d'Alexandre, le P. S. recourt volontiers à S. Bonaventure. Mais n'est-il pas dangereux d'interpréter un auteur par un de ses successeurs, surtout quand celui-ci dépasse le maître ?

Bref, le P. S. a donné un bon exposé de la théorie franciscaine ; nous n'oserions dire qu'il reproduit, en toutes ses nuances, la pensée d'Alexandre.

Pour saisir celle-ci et surtout pour en mesurer l'originalité, il serait utile de s'adresser à la *Summa de anima* où Jean de la Rochelle a étudié les mêmes questions, et spécialement à la *Summa de bono* où le Chancelier Philippe, source certaine d'Alexandre, traite longuement « de modo conjunctionis anime ad corpus » (*Paris B. N. lat. 16387. f.* 64^{v}-67^{r}). Le P. S. pourra sans doute bientôt apporter cet utile complément à son travail. D. O. LOTTIN.

241. O. LOTTIN. *Le traité du libre arbitre depuis le Chancelier Philippe jusqu'à Saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Thom. 34 (1929) 234-269.

242. O. LOTTIN. *Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 34 (1929) 375-405.

L'influence du Chancelier Philippe se fait sentir, tantôt directement, tantôt par Alexandre de Halès, sur Odon Rigaud dans son exposé relatif au libre arbitre. Celui-ci n'a d'ailleurs guère fait progresser la théorie.

Albert le Grand, au contraire, dans sa *Summa de creaturis* témoigne d'une profonde originalité ; mais dans son Commentaire sur les Sentences, il rentre dans les voies traditionnelles.

Saint Bonaventure a ici, comme ailleurs, sous les yeux l'exposé d'Odon Rigaud ; mais il le dépasse de loin par la profondeur de ses vues.

Quand Saint Thomas entra en scène, l'accord était loin d'être réalisé au sujet des questions agitées dans les écoles : le libre arbitre est-il une faculté ou un habitus ; est-il commun à d'autres facultés ; est-il distinct de la raison et de la volonté ? On n'a pas assez relevé l'originalité de S. Thomas en ces questions : car en un point ou l'autre, il contredit tous ses contemporains. Mais son génie s'accuse davantage dans son étude sur la raison foncière de la liberté. Si l'on fait abstraction des premiers linéaments exposés dans son Commentaire des Sentences, il faut distinguer deux phases dans le développement de sa doctrine : l'une qui embrasse la période du *De Veritate*, de la *Summa contra Gentiles* et la *Prima pars* de la Somme théologique ; l'autre de 1270 à 1271 où il rédige le *De Malo* et la *Prima secundae*. La doctrine est restée la même ; mais le tour de pensée a varié, sans doute à l'occasion des thèses averroïstes de 1270.

D. O. LOTTIN.

243. F. Tresserra. *Entorn del « Sapientiale » de Tomàs de York.* — Criterion 5 (1929) 5-45, 158-180.

Pour la vie de Thomas d' York, la preuve de l'authenticité de son *Sapientiale*, et la description des trois mss qui le contiennent, M.T. ne fait que répéter assez servilement ce qu'en a déjà dit le P.Longpré (*Archiv. francisc. hist.*,1926). Seules la comparaison plus précise des mss et l'analyse plus détaillée de l'ouvrage fournissent quelques appoints nouveaux. M. T. pense que l'ordre de succession des livres dans *Vat. lat. 4301*, différent des deux autres mss, est l'ordre primitif ; quelques textes en effet semblent lui donner raison. Les trois mss connaissent également l'opuscule *Comparatio sensibilium* ; l'hypothèse émise ici que cet opuscule serait une première ébauche, un schéma du *Sapientiale*, ne paraît pas très solide. M. T. consacre quelques pages à la méthode suivie par Thomas d' York et la compare rapidement à celle des scolastiques de ce temps. Ce qui est dit de la distinction entre philosophie et théologie demanderait, semble-t-il, plusieurs correctifs ; la question mériterait d'être développée.

La dernière partie de l'étude de M. T. est consacrée aux sources de Thomas d' York. Ici encore le P. Longpré avait déjà dit l'essentiel. Œuvre de compilation, le *Sapientiale* est excessivement riche en citations soit des philosophes païens, les *sapientes mundi*, soit des penseurs chrétiens, les *sapientes Dei*. Le souci constant de Thomas d' York, esprit accueillant et conciliateur, est d'harmoniser en un corps de doctrines toutes les données du passé. Mais cette harmonisation il la fait dans un sens bien déterminé, celui de l'augustinisme. Il recourt souvent à l'esprit pour expliquer la lettre ; s'il apprécie Aristote et ses commentateurs arabes, l'influence qu'il en subit reste plutôt formelle : les notions et doctrines qu'il en accepte, il sait les revêtir d'une signification conforme à sa tendance générale. De là sa préférence marquée pour le *Fons vitae* d'Avencebrol.

Notons encore que Thomas d' York attribue le *Liber de causis* à Platon et son commentaire à Alfarabi, et le *Liber de sex principiis* à Hermès Trismégiste.

D. H. B.

244. F. Tresserra. *De doctrinis metaphysicis fratris Thomae de Eboraco, O.F.M.* (*Oxoniae magistri an. 1253*). — Analect. Sacr. Tarrac. 5 (1929) 33-102.

Parmi les doctrines métaphysiques de Thomas d' York, signalons seulement quelques points de théodicée. Pour les preuves de l'existence de Dieu, trois caractéristiques sont à relever : l'emploi de Cicéron, une préférence visible pour les arguments à priori et, dans les arguments métaphysiques, une dépendance très étroite des arabes en même temps qu'une certaine défiance à l'égard d'Aristote. Thomas d' York énumère une foule de noms divins qu'il trouve chez les Pères et les philosophes ; il découvre même chez ces derniers une certaine croyance à la Trinité. Trois attributs divins sont spécialement étudiés : l'unité, la simplicité et l'immutabilité. Dans la question de la création, il cherche à excuser Platon et Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, suivant en cela l'exemple de Maimonide, qui le fournit d'ailleurs aussi d'arguments en faveur de la création *in tempore*. On regrette que M. T. ait cru devoir passer complètement sous

silence la question des idées divines et celle de l'exemplarisme, questions capitales pour un augustinien.

Nous avons en vain cherché une indication qui renseignât le ms auquel M.T. emprunte ses nombreuses citations. D. H. B.

245. M. Grabmann. *Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus.* — Angelic. 6 (1929) 325-351.

Poursuivant son étude générale sur Albert le Grand (*Bull.* n° 25), Mgr G. souligne ici son influence en théologie. Albert en effet ne s'est pas borné à exploiter et compléter les données scientifiques d'Aristote, il a avant tout intégré la philosophie du Stagirite dans l'explication théologique, n'hésitant pas à contredire des tendances trop conservatrices, mais se prémunissant contre des applications trop hardies. Pages instructives sur les vicissitudes de l'Aristotélisme dans les milieux parisiens du XIIIe siècle.

Moins connu, mais non moins important, est l'effort d'Albert pour capter au profit de la théologie et de la mystique le courant néo-platonicien qui, depuis Augustin mais surtout avec le Ps.-Denys, avait envahi la doctrine sacrée. Albert a commenté le *Liber de causis* ; et seul parmi les grands scolastiques du XIIIe s., il a interprété toute l'œuvre du pseudo-Denys. Mais Albert n'a pas fait la synthèse de l'aristotélisme et du néo-platonisme. Avec trop de générosité peut-être, M. G. ajoute que S. Thomas l'a réalisée.

Étude synthétique, exploitant les derniers travaux, enrichie de la vaste science de l'auteur.

M. G. insiste à bon droit sur l'importance de la *Summa de bono* d'Albert, dont il prépare l'édition. Il mentionne en passant (p. 331) un nouvel exemplaire de l'ouvrage dans un ms de Berlin. Signalons un autre ms anonyme du XIVe s., *Paris B. N. lat. 18127* (17.5 × 25.5) contenant la même *Summa de bono* aux f. 255^r^-342^r^. Et ici l'ouvrage se trouve dans son contexte naturel, à la suite de la seconde partie de la *Summa de creaturis* (f. 113^r^-254^v^), à laquelle, malheureusement, manquent les derniers cahiers, car le f. 254vb cesse ex abrupto au milieu de la question du libre arbitre, aux mots « set est perfectio potestatis » (éd. Borgnet, t. 35 p. 576 col. 2 ligne 6). La connexion entre la *Summa de bono* et l'ouvrage précédent est de plus attestée par la table des matières, insérée aux f. 114^v^-146^r^, qui donne, à la fois, le contenu des deux ouvrages. La seconde partie de la *Summa de creaturis* fait à son tour suite à la première partie (f. 5^r^-112^r^).

D. O. Lottin.

246. P. Glorieux. *La date des « Collationes » de S. Bonaventure.* — Arch. francisc. hist. 22 (1929) 257-272.

A quelle date faut-il fixer la triple série des *Collationes in Hexaëmeron, de septem donis Spiritus Sancti*, et *de decem preceptis*? Certaines données sont garanties, constate M. G. : « les *Collationes de decem preceptis* furent prêchées à Paris pendant un carême ; après elles, le *De septem donis* à Paris également et durant le Carême ; plus tard enfin, et toujours à Paris, le *De Hexaëmeron*, de mars à juin 1273 » (p. 260).

Mais de quand date la première série ? *Paris B.N. lat. 16499* la place en 1268 ; *Troyes 951* en 1267. Si l'on sait prouver, dit M. G., que la seconde série *De donis* a été prêchée en 1268 et y a occupé tout le carême, il est certain que la première série a rempli le carême de 1267. Or c'est ce que prouve apodictiquement M. G. avec une remarquable finesse d'analyse. Le principal argument est que, vers la fin des conférences sur les dons, on trouve trois sermons sur la Ste Vierge dont la présence ne s'explique que par l'occurrence en ce carême de la fête de l'Annonciation. Or cela ne se réalisa qu'en 1268. D'autre part ces conférences sur les dons occupèrent tout le carême. Il est donc certain que la première série, sur les préceptes, fut donnée en 1267, comme le dit *Troyes 951*. Le même ms fournit d'autres précisions sur les autres sermons de Bonaventure. Et de la sorte M.G. peut garantir, en un tableau final (p. 270-272) les dates précises de toute la prédication de S. Bonaventure en 1267 et 1268 ; ce qui ne manque pas d'importance, si l'on se rappelle que ce fut pour le Docteur séraphique l'occasion de prendre position contre l'Averroïsme parisien. D. O. Lottin.

247. W. Lampen O.F.M. *Guilelmus de Barlo, O.F.M.* — Arch. francisc. hist. 21 (1928) 605-606.

On ne connaît presque rien de Guillaume de Barlo. Il était régent à Paris vers 1267 ; il est donc probable qu'il y fut disciple de S. Bonaventure. Des questions disputées—aujourd'hui disparues—qu'un inventaire deTodi au XIIIe siècle signale comme étant d'un certain *Guillelmus Baglionensis*, pourraient bien être sa propriété. Quant à son origine, on rencontre en Hollande et en Westphalie quatre bourgades du nom de Barlo ; il reste l'embarras du choix. D. H. B.

248. E. Bàyon. *Els escolàstics i la Teodicea d'Alfarabi.* — Criterion 4 (1928) 292-297.

Rapide comparaison entre la théodicée d'Alfarabi et celle des scolastiques du XIIIe siècle, c'est-à-dire pratiquement S. Thomas. De part et d'autre, même doctrine quant à l'existence de Dieu *per se nota quoad se, non quoad nos* et quant aux trois preuves par le mouvement, la cause efficiente et la contingence. L'accord persiste dans la connaissance des attributs divins par les deux voies de négation et de transcendance ; il disparaît tout à fait lorsqu'il s'agit d'expliquer les relations de Dieu avec le monde créé, Alfarabi admettant en effet l'éternité de la matière.

Ces quelques notes sont trop brèves pour ne pas demeurer forcément superficielles. D. H. B.

249. J. Thyrion. *La notion de création passive dans le thomisme.* — Revue thom. 34 (1929) 303-319.

L'idée du Ferrariensis (In *C. Gent.* 2,18) et de Cajetan (In I q. 45 a. 3) est claire : la création passive c'est la relation prédicamentelle qui ordonne la créature à son créateur. M. T. qui rejette cette théorie, que nous n'avons pas à apprécier ici pour elle-même, est tenté de se prévaloir— fort timidement il est vrai — des textes de saint Thomas. Celui-ci ne prétendrait pas parler, *De Pot.* q. 3 a. 3,

q. 7 a. 9, *C. Gent.* 2, 18, *S. Theol.* 1 q. 45 a. 3, d'un point de vue rigoureusement philosophique, ontologique et se placerait constamment sur le terrain empirique. M. T. ajoute que s'il y a « évolution de la pensée thomiste, il semble qu'elle soit commandée par une minimisation de la thèse d'accident relatif », en ce sens du moins que la Somme peut s'interpréter d'un accident relatif qui soit un pur attribut logique.

Que dire? Pour autant qu'une exégèse aussi modestement présentée se prête à une appréciation nette, l'appel à S. Thomas ne nous paraît pas légitime. S. Thomas ne croit nullement sacrifier à l'imagination lorsqu'il parle de relation réelle prédicamentelle de la créature à Dieu. Sans quoi entre autres choses sa réfutation du *processus in infinitum* n'a plus le moindre sens. Et pour ce qui est de l'évolution, il n'y a pas l'ombre d'une volte-face, à notre sens, dans le texte de la Somme. D. M. C.

250. E. Neveut C. M. *Des actes entitativement surnaturels.* — Divus Thomas Piac. 32 (1929) 357-382 (à suivre).

Nous ne pouvons relever ici que l'interprétation de saint Thomas : les actes strictement surnaturels, émanant de la grâce habituelle et des vertus infuses, se distinguent des actes naturels spécifiquement *ex objecto formali*. Sans doute, mais saint Thomas n'ignore nullement p. ex. *S. Theol.* 1 2 q. 63 a. 4 la distinction spécifique *ex principio*, plus fondamentale en somme que la première. Au reste le P. N. ne se met nullement en peine d'une démonstration solide. D. M. C.

251. C. Spicq O. P. *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce.* — Divus Thomas. Piac. 32 (1929) 337-356.

Le concile de Trente (*Sess.* 7 c. 6 et 8) ne prend pas parti dans la question du mode de causalité des sacrements. Néanmoins le P. S. voudrait voir dans l'interprétation thomiste « la façon la plus adéquate et la plus naturelle (p. 338) » d'entendre le *continere gratiam* et l'*opus operatum* (Pourquoi ne pas laisser aux conciles leur solennelle indifférence devant les discussions purement théologiques?).

Pour le P. S., S. Thomas qui, on le sait, tenait avec tout le monde, dans le Commentaire des Sentences (4 d. 1 q. 1 a. 4), que les sacrements ne peuvent pas causer directement la grâce, mais seulement *instrumentaliter et dispositive*, aurait soutenu résolument, dans la Somme théologique (3 q. 62 a. 1) et déjà plus ou moins dans *De verit.* q. 27 a. 4, la causalité instrumentale perfective, communément appelée physique. En somme le P. S. reprend, sans sauvegarder suffisamment les nuances, la thèse du P. B. Lavaud (*Revue thom.* 32, 1927, p. 301-316). Est-il heureux dans son choix? C'est fort problématique.

D'une part, en effet, il est bien vrai que le corps de l'article 4 de *De Verit.* q. 27 est l'exact pendant de *S. Theol.* 3 q. 62 a. 1, au sujet de la causalité instrumentale des sacrements, sans qu'il y ait question de part et d'autre de causalité perfective ou dispositive. D'autre part cependant, et malgré cet accord parfait avec la Somme, le *De Verit.* maintient nettement dans ses textes accessoires l'idée du Commentaire sur la causalité purement dispositive (q. 27 a. 3 ad 3, ad 9, ad 12 ; stt. q. 28 a. 7) et rejette sans hésiter la causalité perfective qu'il connaît

fort bien, quoi qu'on en ait dit (q. 27 a. 4 obj. 3 : *ut ex verbis Avicennae haberi potest*). Il en résulte qu'entre la causalité instrumentale de la Somme et la causalité purement dispositive du Commentaire il n'y a pas contradiction et qu'on n'a pas le droit dès lors de voir dans le silence au sujet de cette dernière un véritable abandon.

Pourquoi S. Thomas ne distingue-t-il plus dans la Somme entre causalité instrumentale dispositive et perfective? La raison ne nous paraît pas difficile à découvrir. C'est qu'il ne conçoit plus, comme dans le Commentaire, une cause instrumentale qui soit perfective de grâce : qui dit causalité perfective dit causalité principale, avoue-t-il *De Verit.* q. 27 a. 4 ad 3, et qui dit causalité instrumentale signifie causalité dispositive. En raison de cette synonymie S. Thomas n'éprouvait plus le besoin dès le *De Verit.* de faire la distinction devenue purement verbale entre cause instrumentale et cause dispositive, si ce n'est pour répondre à des objections. Dans la Somme les objections elles-mêmes disparaissent.

Par là même nous ne saurions souscrire à la raison que le P.S., après d'autres, donne de l'évolution de S. Thomas : celui-ci aurait d'abord vu dans la grâce une « création » relevant nécessairement de Dieu seul, tandis que plus tard il l'aurait conçue comme une « immutation... éduite de la puissance obédientielle de l'âme (?!) » et dès lors comme pouvant être produite par l'intermédiaire d'une créature (p. 339). D. M. C.

252. H. Kühle. *Zur angeblich von Albert dem Grossen verfassten « Ars praedicandi »*. — Römische Quartalschr. 36 (1928) 324-328.

R. Stapper et F. Pangerl ont déjà démontré par la critique interne l'inauthenticité de l'*Ars praedicandi* qu'une certaine tradition attribue à Albert le Grand. Le témoin manuscrit le plus ancien de cette tradition est *Münster, Bibl. Paulina 190 (471)*, de la fin du XIIIe siècle. M. K. en a découvert un second, plus tardif il est vrai, — il est daté de 1429 — dans le *Clm 26885*, sous le titre : *De doctrina exponendi theologiam et modo predicandi.* Il présente cette particularité d'être plus long que *Münster*. Deux chapitres ont été ajoutés, qui originairement ne devaient pas former un tout avec le reste : *de diversis modis procedendi in sermonum thematibus capitula II*, le 1er sur les règles à suivre pour bâtir un sermon sur un texte scripturaire donné, le 2e sur le symbolisme des nombres dans l'Écriture. Peut-être un chercheur à la main heureuse trouvera-t-il un jour l'auteur de ce traité. D. H. B.

253. A. Nelson. *Ett aterfunnet arbete av provinsialpriorn Augustinus de Dacia.* — Nordisk Tidskrift för Bock- och Biblioteksväsen 15 (1928) 199-202.

M. N. fait part de sa trouvaille du *Rotulus pugillaris* d'Augustin de Dacie O. P. dans *Uppsala, Universitetsbibl. C. 647.* C'est ce ms, originaire du couvent dominicain de Hälsingborg, qui, avec *Bâle B. X. 9*, a servi à l'édition du P. Walz (Voir *Bull.* nos 44 et 254). D. H. B.

254. A. Walz O.P. *Augustini de Dacia O. P.* « *Rotulus pugillaris* ». —Angelic. 6 (1929) 253-278, 548-574 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 44).

Edition du *Rotulus pugillaris*, faite avec beaucoup de soin. Le ms *Uppsala, Universitetsbibl. C. 647* présente un texte plus correct et plus complet. Aussi, en dehors de quelques omissions de mots, ce n'est qu'à de rares exceptions qu'on lui a préféré la leçon de *Bâle B. X. 9.* On pourrait peut-être discuter l'un ou l'autre minuscule détail : p. 267, dans la définition de la prudence, le choix de *conditio* plutôt que la variante *cognitio* (Cicéron, à qui est empruntée cette définition, dit *scientia* ; le moyen âge connaît aussi *discretio*) ; p. 560, la correction de *subcripta* en *praescripta* ; p. 561, l'addition de *vino misceri.* D. H. B.

255. A. G. Little. *Roger Bacon.* Annual lecture on a master mind Henriette Hertz Trust of the British Academy 1928 (Proceedings of the British Academy 14). — London, H. Milford [1929], in 8, 34 p. Sh. 2.

Cette conférence retrace quelques traits de la pensée et de la méthode de travail de Roger Bacon. On peut en tirer deux conclusions. La première c'est que, avant d'être un précurseur, Bacon est homme de son temps. On ne trouve en effet chez lui que fort peu d'idées qu'il n'ait pas puisées dans son milieu ou héritées de ses maîtres ; sa seule originalité est d'en créer des applications nouvelles, des combinaisons fécondes. C'est ainsi qu'il croit, comme tout son siècle à l'apparition prochaine de l'Antéchrist, à l'influence des astres sur les événements de ce monde. Même lorsqu'il semble prévoir les progrès des siècles futurs, il le fait souvent encore avec une certaine naïveté qui marque son époque. Ses projets sont grandioses : il voudrait réformer l'enseignement, restituer à la philologie et aux mathématiques la place indûment usurpée par la logique ; il a l'idée d'une commission qui,soumise à l'autorité pontificale, restituerait au texte de la vulgate sa pureté primitive. Mais il voudrait aussi que, sur l'ordre du pape, des savants étudient les sciences magiques pour découvrir les secrets de la nature et être ainsi capables d'empêcher l'Antéchrist de nuire aux fidèles lorsque son heure sera venue ; il rêve encore de tables astronomiques qui révéleraient tout l'avenir.

Une seconde conclusion est qu'il apparaît nettement que, d'une part, Bacon dans ses recherches les plus diverses, dans ses attaques les plus acerbes, ne vise jamais à rien d'autre qu'au vrai et que, d'autre part, ce qui fait la cohésion intime de son système c'est en dernière analyse sa théorie de l'illumination. D. H. B.

256. C. B. Vandewalle O.F.M. *Roger Bacon dans l'Histoire de la Philologie.*— France francisc. 12 (1929) 44-90, 161-228 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 45).

Sans vouloir apprécier l'examen que fait le P. V. des écrits philologiques de Roger Bacon, retenons seulement, comme intéressant davantage ce Bulletin, les quelques appendices qu'il a joints à son étude. Les deux premiers, sur la vie de Bacon et quelques points de celle-ci spécialement discutés, n'apportent

rien de vraiment neuf. Le troisième mérite plus d'attention : il attaque avec vigueur l'article du P. MANDONNET, *Roger Bacon et la composition des trois « Opus »* (*Rev. néoscol.* 20, 1913, p. 52-68, 164-180). La position du P. M. est la suivante : l'*Opus maius* définitif aurait été terminé non pas avant mais après les *Opus minus* et *tertium* et seul il aurait été envoyé au pape Clément IV avec la lettre-préface éditée par Gasquet. Les *Opus minus* et *tertium* n'auraient été que des travaux préparatoires restés inachevés, auxquels Bacon aurait ensuite emprunté des matériaux pour les insérer dans sa lettre-préface ou dans l'*Opus maius* lui-même. Le P. V. n'est pas long à démolir cette construction : le P. M. suppose démontré mais ne prouve pas que le fragment Gasquet est la lettre-préface de l'*Opus maius* définitif ; cette distinction entre un *Opus maius* primitif et un autre définitif manque de base suffisante ; on peut en outre prouver que Bacon a envoyé d'autres ouvrages à Clément IV, etc.

Quoique des coups assénés avec une pareille force étourdissent plutôt qu'il ne convainquent, la critique du P. V. met cependant en relief le côté faible de l'hypothèse du P. Mandonnet et l'on peut en conclure que la question ne sera pas résolue sans une étude franche et complète des mss. D. H. B.

XIVe s. **257.** AEGIDIUS ROMANUS. *De ecclesiastica potestate* herausgegeben von R. SCHOLZ. — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, XIV-215 p. Mk. 16.

On ne possédait jusqu'ici du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome que quelques courts fragments publiés par Ch. Jourdain et la mauvaise édition de G. Boffito et U. Oxilia (Florence, 1908), d'après un ms qui est loin d'être le meilleur connu : *Florence, Bibl. naz. Magliabechiano I. VII. 12.* L'édition présente sera donc des plus utiles. Elle s'appuie sur quatre mss que M. S. divise en deux groupes : *Paris, B. N. lat. 4229* et *Vat. lat. 5612* ; *Vat. lat. 4107* et *Florence, Bibl. naz. Magliab. I. VII. 12.* Le premier groupe représente le meilleur texte et c'est sur lui qu'on s'est généralement basé ; le second n'a servi que de correcteur çà et là. Les trois autres mss connus, *Rome, Bibl. Angelica 130, 367* et *181* (ce dernier n'étant qu'un résumé), M. S. les écarte comme ne méritant aucune attention spéciale ; il ne s'en explique pas davantage. Est-ce en raison de leur date plus tardive ? Il est probable cependant que *Bibl. Ang. 367*, qu'on destinait à l'édition, n'avait pas été copié sans un soin tout particulier.

Ce traité, dont s'est largement inspirée la fameuse bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII et que Jacques de Viterbe connaissait déjà lorsqu'il composait son *De regimine christiano*, doit avoir vu le jour dans la première moitié de l'année 1302. Gilles de Rome s'y montre théologien, nullement canoniste. Il est intéressant de noter l'influence prépondérante qu'exercent sur ce disciple de S. Thomas, S. Augustin et le Ps.-Denys. Une étude plus vaste, qui préciserait davantage sa position vis-à-vis du Docteur angélique, est d'ailleurs à souhaiter. D. H. B.

258. C. BALIĆ. *De Collationibus Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani.* — Bogoslovni Vestnik 9 (1929) 185-219.

Le P. B., qui a fouillé de nombreuses bibliothèques à la recherche des œuvres de Jean Duns Scot, expose l'état de la tradition manuscrite des *Collationes*,

Des six mss sommairement décrits, deux seulement, *Cambridge, Peterhouse 2-4-3* et *Brit. Mus. cod. add. 2969*, renferment la totalité des *Collationes*, c'est-à-dire 46 ; les quatre autres, *Oxford, Balliol Coll. 209, Merton Coll. 65* et *90, Vat. lat. 876*, sont incomplets. Parmi ces 46 *Collationes*, 19 sont attestées être originaires de Paris ; *Merton Coll. 90* en situe 8 autres à Oxford ; le reste est sans lieu d'origine mais dans *Merton Coll. 65* et *Balliol Coll. 209* il forme, par opposition aux *Collationes Parisienses*, une série où se retrouvent les 8 d'Oxford. Il est donc très probable que toute la série provient d'Oxford.

La comparaison avec l'édition de Wadding est des plus instructives pour juger de la valeur de celle-ci. Non seulement elle est incomplète (elle ne contient que 40 *Collationes*, si l'on ajoute aux 39 qu'elles connaît une quarantième égarée parmi les *Quaestiones Miscellaneae*) mais, pour elle, toutes les *Collationes* sont parisiennes ; les mss ne reconnaissent comme telles que les questions 1-4, 6-11, 17, 18, 20, 36-39. En outre, les divergences nombreuses qu'on peut relever entre son texte et celui des mss, manifestent clairement son insuffisance et font désirer une fois de plus l'apparition prochaine d'une édition critique des œuvres de Jean Duns Scot ; pour un tel but, des travaux d'approche comme celui-ci sont des plus utiles.

Dans un appendice, le P. B. édite provisoirement d'après *Peterhouse 2-4-3*, avec les variantes de *Merton Coll. 90*, trois *Collationes* (dont deux parisiennes) parmi les six nouvelles qu'il a découvertes. En voici les titres : 1. *Utrum in divinis possint esse plures emanationes unius et eiusdem rationis.* 2. *Utrum in divinis sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis.* 3. *Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis.* D. H. B.

259. E. Longpré. *Le Ms. 194 du Magdalen College d'Oxford.* — Arch. francisc. hist. 22 (1929) 588.

Il est regrettable que le P. Balić dans son étude sur les *Collationes* de Jean Duns Scot (voir *Bull.* n° 258) n'ait pas pu utiliser ce ms qui, renseigné dans le catalogue de H. Coxe comme un commentaire anonyme des Sentences, contient en réalité les *Collationes Parisienses* et *Oxonienses* de Scot. Le P. L. le considère comme très important. D. H. B.

260. N. Paulus. *Der Dominikaner Johann von Sterngassen kein geborener Strassburger.* — Archiv elsässische Kirchengesch. 4 (1929) 405-407.

M. P. avait défendu autrefois l'origine strasbourgeoise de Jean de Sterngassen, contre Grabmann, qui, lorsqu'il en découvrit le Commentaire des Sentences il y a quelques années, le fit, sur la foi des manuscrits, originaire de Cologne. Dans l'intervalle Pfleger avait émis l'hypothèse conciliante de deux dominicains homonymes, l'un de Cologne, l'autre de Strasbourg.

Un examen plus attentif solutionne la question. M. P. reconnaît le manque de fondement du seul argument qui militait en faveur de Strasbourg : l'existence d'une famille de Sternegasse dans cette ville, et il se range à l'avis de Grabmann : le Jean de Sterngassen lecteur au couvent des dominicains de Strasbourg dans la deuxième décade du XIV[e] siècle est natif de Cologne.

D. H. B.

261. B. F. M. Xiberta O. Carm. *Robert Walsingham, carmelita, mestre de teologia a Oxford, a primeries del segle XIVè.* — Criterion 4 (1928) 298-324 (suite et fin. Voir *ibid.* p. 147-174).

L'article précédent du P. X. traitait de la vie et des œuvres de Robert de Walsingham. Celui-ci expose quelques traits distinctifs de sa doctrine, telle qu'elle apparaît dans les deux quodlibets de *Worcester, Cathedr. Libr. F. 3.*

Dans la question des idées divines, la position de R. de W. semblerait se rapprocher de celle de Durand de S. Pourçain : les idées divines ne sont pas l'essence de Dieu considérée comme telle, ou sous un certain aspect, mais bien les choses présentes à l'essence divine selon leur être intelligible. Contre Duns Scot, il professe que la distinction des idées en Dieu précède dans l'ordre de la nature la distinction des personnes. D'après lui, Aristote n'a pas admis que Dieu fût cause efficiente immédiate de l'univers ; la création *ex nihilo*, dit-il, est étrangère à la pensée du Philosophe, pour qui l'influence de Dieu sur les créatures appartient au mode de causalité finale. Par sa théorie sur le libre arbitre, R. de W. se range dans le courant volontariste. Sa grande autorité sur ce point est S. Bernard.

A lire ces quelques pages, on constate l'influence fréquente de Henri de Gand. Avec lui, contre Godefroid de Fontaines et Pierre d'Auvergne, R. de W. nie que le péché véniel puisse causer quelque diminution de la charité ; avec lui encore, contre Duns Scot et S. Thomas cette fois, il admet la coexistence des habitus de foi et de science par rapport à une même vérité. Leurs doctrines sur la causalité des sacrements, sur la distinction intentionnelle, à mi-chemin entre les distinctions réelle et de raison, sur le volontarisme en général, sont identiques. D. H. B.

262. *Magistri Thomae Sixillat O. Carm. quaestio de Conceptione Immaculata B. V. Mariae.* — Anal. Ord. Carmel. 6 (1929) 464-465.

Le ms *Barcelone, Bibl. de Catalunya 477* contient, entre autres choses, une question : *Utrum Virgo Maria nostra advocata in peccato originali fuerit concepta.* Ce n'est en somme qu'un résumé de la question disputée *De Immaculata Conceptione B. M. V.* de Pierre d'Auriol (éd. Quaracchi, 1904). L'auteur, un certain Maître Thomas Sixillat O. Carm., défend le privilège de l'Immaculée Conception. Un autre carme anonyme tient la même doctrine dans *Vienne, Hofbibl. lat. 4876*, f. 166r-171r. D. H. B.

263. J. Haller. *Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 166-197.

M.H. passe au crible de la critique les différentes chronologies adoptées jusqu'à présent pour la vie de Marsile de Padoue, avant sa fuite auprès de Louis de Bavière. Travail très utile, que personne encore n'avait sérieusement entrepris.

Deux dates sont certaines : en 1313 Marsile est recteur à l'université de Paris ; en 1324, il y termine le *Defensor Pacis.* Pour le reste, l'unique source, peut-on dire, est l'Épître d'Albertino Mussato à Marsile, écrite vers 1311-1312

d'après Valois, au plus tôt en 1326 d'après Previté-Orton. M. H. la date avec beaucoup plus de vraisemblance des environs de 1319. Voici ses principaux résultats, qui dans leurs grandes lignes paraissent très soutenables. Marsile est né vers 1290. Après ses premières études à Padoue, il quitte en 1311 sa ville natale pour se rendre à Paris et y étudier la médecine, suivant les conseils de Mussato. Il y reste pour le moins jusqu'à la fin de 1313, puis se laisse tenter par la politique et c'est à cette époque qu'on le voit en relations avec Can Grande della Scala et les Visconti de Milan. Quelques années plus tard, il retourne à l'étude, et c'est une hypothèse attrayante que de le faire résider en 1316-1318 à Avignon, auprès du célèbre médecin Guillaume de Brescia. En 1319, lorsque Mussato lui écrit, la politique l'a repris ; pas pour longtemps semble-t-il, car vers 1320-1321 Marsile est de nouveau à Paris, maître à la faculté des arts, médecin à l'occasion et étudiant en théologie. Il y reste jusqu'à sa fuite précipitée en 1326. Pour expliquer comment le *Defensor*, terminé en 1324, est resté deux ans avant d'être connu à Paris, M. H. croit que, dans l'intention des auteurs Marsile et Jean de Jandun, il n'était pas destiné à être publié : ce n'était qu'un mémoire adressé à Louis de Bavière ; une indiscrétion seule le fit connaître du public. N'est-ce pas très problématique ?

Pour terminer, M. H. reproduit l'Epître de Mussato en y proposant quelques corrections de texte. D. H. B.

264. C. W. Previté-Orton. *Marsilius of Padua and the Visconti.* — English hist. Rev. 44 (1929) 278-279.

M. P.-O. signale la lettre de Jean XXII à Bernard Jourdain de l'Isle du 29 avril 1319, où un certain italien *qui dicitur Marcillo* apparaît comme négociateur des Gibelins d'Italie auprès de Charles, comte de la Marche. M. P.-O. l'indentifie avec Marsile de Padoue ; tout porte à le croire en effet et c'est sans raison apparente que N. Valois (***Hist. litt. de la France*** t. 33 p. 567 n. 6) taxe cette hypothèse d'invraisemblable. Mais est-il aussi vrai de dire que c'est à ces tractations de Marsile que fait allusion l'épître d'Albertino Mussato (v. 64-66) : *Ad varios actus hominum te pervaga postquam Transtulit ambitio..*? Ces vers ne se rapportent-ils pas plutôt à des événements antérieurs ? D. H. B.

265. J. Haller. *C. R. de Marsilius of Padua. The Defensor Pacis ed. by C. W. Previté-Orton.* (Voir *Bull.*, n° 53). — Zeitschr. Savigny-Stift. Kan. Abteil. 18 (1929) 590-593.

M. H. adresse deux reproches principaux à l'éditeur du *Defensor Pacis*. M. P.-O. ne s'est pas assez préoccupé de rechercher l'origine de ses mss. Cela n'est cependant pas sans importance. Ainsi, remarque M. H., les notes marginales de T, qui différencient la première rédaction du *Defensor* de la seconde, sont d'une écriture italienne. Seraient-elles de la main de Marsile lui-même, ou du moins, n'auraient-elles pas été écrites en Italie avant le retour en Allemagne de Louis de Bavière, au début de 1330 ?

En second lieu, M. P.-O. professe un certain éclectisme dans l'établissement de son texte. Il se base avant tout sur les représentants principaux de ses deux groupes, T et Q. N'eût-il pas été préférable de choisir la seconde version du

texte — version définitive —, représentée par H et les mss du groupe allemand ? Sa tradition en effet est plus sûre que celle du groupe français. D. H. B.

266. F. Battaglia. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo* (Studi filosofici. Seconda serie, 4). — Firenze, F. Le Monnier, 1928 ; in 8, 279 p. L. 24.

M. B., qui se plaint au début de son ouvrage du peu d'intérêt que les érudits italiens ont montré jusqu'en ces derniers temps à l'égard de Marsile de Padoue, veut sans doute remédier à cet état de choses par l'étude présente sur la vie et les œuvres du padouan.

Pour la vie de Marsile, il suffit de dire que, datant avec N. Valois l'Epître de Mussato de 1311, M. B. se voit obligé de ramasser avant cette année tous les événements auxquels il y est fait allusion. Cela mène à des invraisemblances qui ne rendent guère cette opinion défendable. Quant à la doctrine de Marsile sur l'État et l'Église, M. B. ne semble pas l'avoir toujours rendue avec exactitude, ni appréciée avec justesse.

L'exposé de la théorie sur l'origine du pouvoir manque de netteté. D'après M. B. (p. 70-74) Marsile nie l'origine divine ; dans un sens il ne peut même pas la discuter. Lorsqu'il reconnaît Dieu comme *causa remota* du pouvoir, ce serait une pure concession dont il réduirait encore notablement la portée en ajoutant que l'institution divine, si elle peut s'exercer, s'exprime toujours à travers l'esprit humain. Ce n'est pas tout à fait exact. Marsile (D. I c. 9 ; éd. Previté-Orton p. 30) distingue Dieu cause immédiate et Dieu cause lointaine. Il ne nie pas que dans certains cas, rarement il est vrai Dieu ait été ou puisse être la cause immédiate du pouvoir, comme l'Écriture le rapporte de Moïse, des Juges et d'Aaron pour le sacerdoce. La volonté de Dieu se manifeste alors soit par l'intermédiaire d'une créature, soit directement par elle-même (*aut per se solam immediate fortassis*), donc pas toujours « attraverso l'uomo ». C'est un fait que la foi nous affirme ; la raison ne peut le prouver. Mais normalement, Dieu n'est que cause lointaine, en tant qu'il est l'auteur de la nature humaine et de son caractère social — et ce n'est pas là du tout une concession— ; il a donné à l'homme une intelligence capable de juger, selon les circonstances, du meilleur régime de gouvernement. Il n'y a en cela rien d'une « audacissima affermazione che transcende il medio evo » ; la même théorie se retrouve chez S. Thomas. Pas plus d'ailleurs qu'on « entre dans l'esprit de la Réforme » (p. 115) avec cette théorie de Marsile que, lorsque, en raison de circonstances extraordinaires, la confession au prêtre est rendue impossible, la contrition suffit pour se sauver.

La nécessité de la loi pour Marsile, dit M. B., a deux raisons : éviter le danger d'un prince arbitraire, assurer la rectitude des jugements. Marsile reconnaît en effet (D. I c. 11 ; P.-O. p. 40) que la loi a deux fins, mais ce sont les suivantes : une fin principale, qui regarde le bien commun de l'état : la justice dans les jugements ; une fin subséquente, qui regarde le bien du prince, surtout s'il s'agit d'une monarchie héréditaire : la sécurité et la durée du gouvernement. M. B. semble avoir pris la preuve de la mineure de Marsile pour sa seconde raison.

Le sens véritable du *Defensor* est aussi peu fidèlement rendu lorsqu'on dit (p. 158) que Marsile accepte l'autorité de l'Écriture et des décisions conciliaires et rejette celle des décrétales pour un motif d'ordre juridique et non théologique : parce que les décrétales ne dérivent pas de la source unique de la loi, l'*universitas civium*. Dans le passage visé (D. II c. 19 ; P.-O. p. 312-318), il s'agit d'un assentiment de foi que Marsile accorde à l'Écriture, qui a la garantie de la vérité divine, et aux conciles, en vertu de l'assistance du S.-Esprit promise à l'Église— c'est-à-dire à l'*universitas fidelium* — et qui assure l'infaillibilité de ces conciles dans l'interprétation de l'Écriture. Les décrétales, comme aussi les écrits des Pères qui sont *humana statuta de humanis actibus aut contentionibus et humano spiritu adinventa* ne réclament pas cet assentiment parce que *in humana traditione dicta vel scripta error et falsum contingere potest*. Le motif n'a donc rien de juridique.

Même méprise lorsque M. B. (p. 158-159) croit voir Marsile oublier son principe du concile interprète unique de l'Écriture et tomber dans le libre examen. En réalité, Marsile (D. II c. 28 ; P.-O. p. 432) parle des opinions personnelles des Pères : *Quas vero ipsorum auctoritate propria praeter Scripturam protulerunt sententias Scripturae sive canoni consonas recipiam* ; *quas vero dissonas reverenter abiciam* ; et il rappelle quelques lignes plus haut que l'interprétation authentique de l'Écriture, il faut la chercher *in conciliis generalibus, rationabiliter convocatis et consummatis*.

M. B. va même jusqu'à affirmer exactement le contraire de Marsile. A propos de l'unité nécessaire au pouvoir exécutif dans l'état, p. 100 : « Quest' esigenza unitaria, che è necessaria per le varie parti ed uffici della *communitas*, che compiono diverse azioni, ancorchè convergenti ad un fine unico... » Marsile écrit (D. I c. 17 ; P.-O. p. 90) : *Talis vero unitas actionum non requiritur in aliquo uno reliquorum officiorum seu partium civitatis... Quinimo talis unitas actionis in eis esset communitati et singulis importabilis et nociva.*

Ces exemples—on pourrait les multiplier—suffiront pour montrer que l'étude de M. B. est loin d'être parfaite et que son emploi nécessitera toujours prudence et contrôle. D. H. B.

267. J. F. Laun. *Thomas von Bradwardin, der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs.* — Zeitschr. Kirchengesch. 47 (1928) 333-356.

L'étude de Bradwardine est très importante au point de vue des origines de la Réforme, car c'est de lui, par l'intermédiaire de Grégoire de Rimini et de Wiclef, que Luther tiendrait son augustinisme déterministe. Il est à l'origine de la réaction augustinienne du XIVe siècle. Vers 1344, il publie sa *Causa Dei* pour démasquer la tendance pélagienne dont il accuse la théologie de son temps. Il veut rendre à l'augustinisme sa pureté primitive et le débarrasser de toutes les infiltrations aristotéliciennes qui l'ont déformé au cours du moyen âge. Son idée centrale est que Dieu est la cause efficiente nécessaire de tout ; de là, ce qu'on a appelé son déterminisme théologique, qui réduit la liberté à une soumission spontanée de la volonté humaine à la volonté nécessitante de Dieu ; de là aussi, sa doctrine de la prédestination déterminante.

On retrouve la *Causa Dei* citée à deux reprises dans la *Lectura in I et II Sen-*

tentiarum de Grégoire de Rimini. Celui-ci, qui professa les Sentences à Paris aux environs de 1340 n'aurait donc rédigé son commentaire qu'après 1344. La question devrait être examinée de plus près.

Ces réflexions générales sur la place à attribuer à Thomas de Bradwardine dans l'histoire des dogmes au XIVe siècle, sont un programme plutôt que le résultat d'une étude. M. L. se propose d'ailleurs de les développer dans un prochain ouvrage. D. H. B.

268. J. F. LAUN. *Recherches sur Thomas de Bardwardin précurseur de Wiclif.* — Rev.Hist. Philos. relig. 9 (1929) 217-233.

Quoique rien ne l'indique, cet article n'est que la traduction du précédent (*Bull.* no 267). La seule différence est la disparation presque totale des notes et l'addition, en appendice, de quelques brèves indications sur les œuvres que la tradition manuscrite attribue à Thomas de Bradwardine, spécialement un sermon d'un ms de Merton College et un Commentaire des Sentences qu'un ms de Troyes (la cote de ces mss n'est pas citée) met sous le nom de Bradwardine, mais qui vraisemblablement est de Fitzralph. D. H. B.

269. B. ALTANER. *Aus den Akten des Rottweiler Provincialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 1-15.

Fragments d'un chapitre tenu à Rottweil en 1396 par la province teutonique des Frères Prêcheurs ; ils proviennent de l'intérieur de la couverture du ms *Bâle B.V. 26* et avaient déjà été édités en partie par G. Löhr et dom Morin. Le chapitre II est à signaler en raison du nombre considérable des lecteurs et des étudiants en théologie qui y sont renseignés. Cette liste, qui complète celles que publia autrefois B. Reichert pour les années 1398, 1400, 1401 et 1402, apportera des précisions notables à l'histoire des théologiens domicains de cette époque. D. H. B.

XVe s. **270.** P. LEHMANN. *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel.* — Histor. Jahrb. 49 (1929) 215-239.

Après de précieux renseignements sur les titres décernés à Charlemagne, à Grégoire le Grand, à Isidore le Junior (de Séville) et à Bède le Vénérable, M. L. complète les travaux d'Erhle, de Pelster et de Grabmann sur les surnoms donnés aux théologiens du moyen âge. Il utilise la liste de Henri Token qui nous est connue par les actes du Concile de Bâle, celle du ms de *Würzburg ch. 150* (15e s.) et le chapitre *De precipuis antiquis ordinis doctoribus* des *Firmamenta trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci* de 1512. M. L. ajoute, d'après les indications de 8 mss., la traduction allemande de ces surnoms, et celle des titres des ouvrages bibliques, aristotéliciens et autres. Mosaïque de données très instructives que l'auteur traite trop modestement de « bagatelles ». D. H. B.

271. R. Klibansky. *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung.* — Sitzber. Heidelberg. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Kl. 1928-29, 5 (Heidelberg, C. Winter, 1929 ; in 8, 41 p. Mk. 2.40).

La traduction latine du commentaire de Proclus sur le Parménide de Platon, dont s'occupe ici M. K., est très importante pour la compréhension d'un certain courant théologique médiéval. Proclus, en effet, fut un des canaux principaux par où lui vinrent la connaissance et l'intelligence de Platon. Nicolas de Cues en particulier, lui est redevable de bien des vues sur Dieu, la théologie négative et la coïncidence des contraires. M. Vansteenberghe l'a déjà montré à propos du fragment du Commentaire sur le Parménide contenu dans *Strasbourg 84* (Voir *Bull.* n° 59). M. K. le signale de nouveau à propos du même Commentaire dans *Cues 186*, dont les nombreuses notes marginales prouvent non seulement que Nicolas de Cues lut Proclus à plusieurs reprises, plume en main, mais qu'il s'en assimila la pensée, car on retrouve ces notes, parfois littéralement, dans des ouvrages comme le *De Beryllo*, le *De non aliud*, le *De venatione sapientiae*. M. K. en publie quelques-unes et en donne un parallèle avec le sermon *u quis es*? D. H. B.

272. E. Hoffmann u. R. Klibansky. *Cusanus-Texte. I. Predigten. 1. « Dies Sanctificatus » vom Jahre 1439.* — Sitzber. Heidelberg. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Kl. 1928-29, 3 (Heidelberg, C. Winter, 1929 ; in 8, 56 p. Mk. 3).

MM. H. et K., qui ont entrepris sous les auspices de l'Académie d'Heidelberg l'édition critique des œuvres de Nicolas de Cues, débutent modestement par un sermon inédit. Ce n'est pas sans raison, car ce sermon, prononcé à Augsbourg le jour de Noël 1439, ne précéda que de quelques semaines l'apparition du *De docta ignorantia* (12 février 1440) et Nicolas de Cues y apparaît préoccupé des mêmes idées, au point que parfois l'identité de pensée entraîne l'identité d'expression. La connaissance du sermon pouvait donc être utile à la compréhension du *De docta ignorantia* et même à l'établissement de son texte. Il est édité d'après l'autographe conservé dans le ms *Cues 220*. Comme il s'agissait d'un autographe, M. K. a tenu à garder l'orthographe originale. Mais alors pourquoi faire exception en distinguant u et v?

Le sermon compte trois parties, inspirées du prologue du 4ᵉ évangile : la 1ᵉ, *pro pericioribus*, traite de la génération éternelle du Fils, la 2ᵉ, *pro communibus*, de sa naissance temporelle la 3ᵉ, *pro contemplativis*, de notre propre naissance dans le Fils. Ces parties sont très inégales, la 3ᵉ n'étant plus guère qu'une ébauche, quelques idées rapidement jetées par écrit.

Outre le luxe d'une traduction allemande par M. K., M. H. y a joint celui d'explications très intéressantes sur l'étroite parenté qui unit les fondements logiques du système cusien à la pensée grecque et spécialement à Héraclite, à Parménide et à Platon, en même temps que sur la manière dont cette pensée, mise en contact avec la croyance chrétienne, lui a servi à élaborer ses représentations théologiques, trinitaires et christologiques. D. H. B.

273. GABRIELIS BIEL. *Quaestiones de justificatione* quas edidit C. FECKES (Opuscula et textus. Series scholastica, 4). — Monasterii, Aschendorff, 1929 ; in 12, 63 p. Mk. 1.20.

M. F., qu'une récente étude sur la justification chez Gabriel Biel a familiarisé avec cet auteur, présente un choix de textes tirés du *Collectorium circa quattuor sententiarum* sur ce même sujet de la justification. Il s'est contenté de reproduire l'editio princeps que fit paraître à Tubingue en 1501 Wendelin Steinbach, disciple de Biel. Les extraits publiés sont les suivants : *I Sent.* d. 17 q. 1 et 2, *IV Sent* d. 14 q. 1, *II Sent.* d. 27 q. un., d. 28 q. un., *III Sent.* d. 27 q. un.

Dans cet ouvrage qu'il écrivit vers la fin de sa vie, G. Biel n'a d'autre but que de résumer les sentences d'Ockham ou de ses partisans. Il est par là le représentant le plus autorisé de la tradition nominaliste dans la seconde moitié du XVe siècle. D'autre part, Biel n'est pas un inconnu pour Luther et ses idées ne sont pas sans avoir exercé une certaine influence sur la Réforme. Pour ces deux motifs, le lecteur sera reconnaissant à M. F. de lui donner un moyen commode d'en connaître la pensée sur ce sujet important de la justification. D. H. B.

XVIe s. **274.** V. BELTRÁN DE HEREDIA. *El padre Matias de Paz, O. P., y su tratado « De dominio regum Hispaniae super Indos ».* — Cienc. tomista 40 (1929) 173-190.

Mathias de Paz fit partie du conseil de théologiens et de juristes que Ferdinand le Catholique réunit en 1512 pour discuter la question des Indes. A la demande du roi, il exposa par écrit sa pensée ; de là son traité : *De dominio regum Hispaniae super Indos*, que le P. B. analyse brièvement.

L'opinion du théologien espagnol apparaît encore fortement tributaire des théories théocratiques des juristes médiévaux : le pape, comme vicaire du Christ, a juridiction temporelle directe sur la terre entière ; les infidèles en raison même de leur « infidélité » ne jouissent pas d'un véritable *dominium praelationis* ; L'Église peut en toute justice les en priver et, si elle ne le fait pas, c'est par opportunité. Un roi peut donc, avec autorisation pontificale et après un essai de conversion pacifique, entreprendre par zèle de la foi une guerre juste contre des infidèles.

On peut mesurer la distance qui sépare encore ces principes de la ferme doctrine qu'exposera quelques années plus tard François de Vitoria. Mathias de Paz lui prépare cependant le terrain, car en pratique il se montre beaucoup plus réaliste et tient compte des situations concrètes. Par ce détour, ses conclusions se rapprochent très fort de celles de Vitoria et dans ce sens il peut en être dit le précurseur. D. H. B.

275. M. DE LASALA LLANAS. *El concepto y los principios fundamentales del Derecho de gentes según la doctrina del P. Francisco de Vitoria en el primero de los títulos legítimos de la relección « De Indis ».* — Universidad 5 (1928) 379-406.

Dans sa *Relectio de Indis*, François de Vitoria, après avoir exclu les titres incapables de justifier l'occupation des Indes par les Espagnols, recherche ceux qu'on peut invoquer comme légitimes. M. de L. examine le premier d'entre

eux et le plus fondamental : le droit de société naturelle et de libre communication entre les peuples. Le genre humain tout entier, antérieurement à sa division en états — d'une antériorité de nature et de temps — , forme une société naturelle que régit le droit des gens. Celui-ci n'est plus du droit naturel, mais il en découle de lui-même au point qu'on le retrouve identique chez tous les peuples et que si une nation voulait s'y soustraire, les autres devraient lui faire la guerre pour réparer le droit violé. Tout homme peut donc revendiquer la liberté de parcourir les pays étrangers, de s'y fixer, d'y faire le commerce, du moment que sa présence ne nuit en rien au bien commun. Ces principes, François de Vitoria les développe avec une logique et un bon sens impeccables et M. de L. montre fort bien qu'ils peuvent grandement éclairer des problèmes modernes comme ceux de l'immigration, de la liberté du commerce et des mers, de la souveraineté de l'état.

On eût souhaité voir étudié avec plus de soin le concept de droit des gens. A qui voudra de la précision sur ce point, il sera préférable de recourir à l'article du P. Menendez-Reigada (voir *Bull.* n° 208). D. H. B.

276. J.-B. Kettenmeyer. *Maria von Oisterwijk* († *1547*) *und die Kölner Kartause.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 114 (1929) 1-33.

Marie d'Oisterwijk occupe une place considérable dans l'efflorescence de vie mystique que connut le Brabant dans la première moitié du XVIe siècle. L'étude, fort bien menée, du P. K. la met davantage encore en évidence, en exposant ce que l'on sait, dans l'état actuel des recherches, de sa vie et de ses écrits. Elle est le centre de la petite communauté de béguines d'Oisterwijk près de Bois-le-Duc ; on la voit en relations avec Nicolas van Esch, avec les chartreux de Cologne, près desquels elle vient s'établir avec deux de ses compagnes ; le prieur Blomevenna la dirige, le chartreux Kalckbrenner est son fils spirituel ; son influence ne se limite pas à la chartreuse, elle s'étend jusqu'aux jésuites, à Canisius en particulier, à toute la ville de Cologne ; le pays tout entier la connaît. Un recueil de plusieurs de ses écrits mystiques, *Der rechte wech zo d'Evangelischer volkomenheit,* publié en 1531 par Kalckbrenner, a été récemment retrouvé ; le P. K. en démontre l'authenticité incontestable. Il est assez probable qu'un autre traité, *Dat Paradijs der lieffhavender sielen,* peut également lui être attribué. D. H. B.

277. A. Maichle. *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient.* Eine quellenmässige Darstellung (Freib. Theol. Stud. 33). — Freiburg i. Br., Herder, 1929 ; in 8, xi-104 p. Mk. 4.

M. M. met à profit l'édition des Actes du Concile de Trente par la Goerresgesellschaft pour faire l'histoire du décret du 8 avril 1546 sur le Canon des Écritures. Après un court aperçu sur l'état de la question à l'époque du Concile, M. M. suit l'ordre des débats, notant les différents partis qui se forment et le changement du point de vue qui s'opère au cours de la discussion. La 2e partie

analyse quatre traités qui seront publiés bientôt par Schweitzer au t. XII des Acta.

L'ouvrage de M. M. quoique fait avec soin me paraît un peu maigre. Pourquoi isoler la question du Canon de celle de l'authenticité de la Vulgate, puisqu'elles sont intimement liées, que les discussions se sont poursuivies parallèlement et que les deux décrets ont été promulgués durant la même séance? Comment interpréter le *cum omnibus suis partibus* sans se référer aux discussions qui ont précédé le décret « De editione et usu sacrorum librorum »? L'auteur a publié en 1914 un travail sur ce dernier décret. Mais il me semble que les deux questions auraient gagné à être rapprochées et traitées en même temps. L'auteur estime que le décret ne permet plus de distinguer parmi les livres inspirés des deutero-canoniques de moindre valeur. C'est aussi mon avis. Mais il faudrait au moins connaître les arguments de ceux qui sont d'un avis opposé et c'est une lacune que de ne pas tenir compte des deux volumes de Loisy sur l'histoire du Canon (Paris, 1890-1891). D. B. Botte.

278. R. Hull. *The Tridentine Decree on Tradition.* — Month 104 (1929) 10-16.

279. R. Hull. *Dr. Cadoux versus Trent on Tradition.* — Month 104 (1929) 250-252.

Le P. H. relève dans un ouvrage récent de M. Cadoux, *Catholicism and Christianity*, l'interprétation suivante du décret du Concile de Trente sur la tradition : les *sine scripto traditiones* seraient des traditions purement orales dans l'Église, traditions aussi bien ecclésiastiques qu'apostoliques. Ce n'est pas ici le lieu de juger si c'est bien là la pensée exacte de M. Cadoux ; il suffit de dire que le P. H. a tout à fait raison lorsqu'il démontre — très facilement d'ailleurs — que le Concile de Trente oppose simplement traditions à Écriture et qu'il n'entend parler que des traditions apostoliques.

La seconde note défend la même thèse contre une réplique de M. Cadoux.

D. H. B.
